

کے ہر نکتہ پر اشیاء کی رہی :

(مع حاشیہ جدید)

جس میں اذکار کا نہیں دے گئے نیز قتلہ وں کے دہل رسالات کے حقیقی آیات کی بصیرت اور ان خطاات اور اذکار کے نزدیک بھی مضایح الاول کا کافی اور مسکت جواب ہے نیز اس کے ضمن میں تلف مرکز الاولیٰ و ہامت پر مشفقہ کا کام کیا گیا ہے۔

الافتقادات:

امام خریشیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن خاں دہلوی بکری قدس سرہ

سابق صدر المذمومين دار العلوم ديوبند

تحقیق و تنقیح، حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنہری

ترتیب و تزیین، جناب مولانا مفتی محمد امین صاحب پانپوری

استاذہ دارالعلوم دیوبند

شیخ الہند اکبر الہدیٰ دارالعلوم دیوبند

قُلْنَا فَلِمَ لَمْ تَجْعَلْنَا الْغَنِيَّ

کہے، پس مجتہد پوری الشری کی رہی !

ایضاً الکالا

(مع حاشیہ جدیدہ)

جس میں اولہ کا بیان دئے گئے غیر مقلدوں کے دس سوالات کے تحقیقی جوابات کی بصیرت افروز وضاحت اور اولہ کا طرہ کے زوید بھی گئی مضامین الا اولہ کاشانی اور مسکت جواب ہے نیز اس کے ضمن میں مختلف معرکۃ الادار علی مباحث پر محققانہ کلام کیا گیا ہے۔

از افادات :

امام ترمذی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن ضاد دیوبندی قدس سرہ

سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند

تحقیق و تصحیہ : حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری

توثیق و ترمیم : جناب مولانا مفتی محمد امین صاحب پالنپوری

اساتذہ دارالعلوم دیوبند

ناشر

شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند یو پی

جملہ حقوق بحق شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند محفوظ ہیں

» زیر سرپرستی «

حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب امتیاء کا تہم، ہتمم دارالعلوم دیوبند

زیر انتظام :- ریاست علی بھٹوری استاد دارالعلوم دیوبند

سلسلہ مطبوعات شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند

نام	ایضاح الاولہ مع حاشیہ جدیدہ
مصنف	حضرت اقدس شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قلمسور
عناوین حاشیہ نگار	حضرت مولانا سعید احمد صاحب پانپوری محدث دارالعلوم دیوبند
مرتب حاشیہ و ترمین کار	جناب مولانا محمد امین صاحب پانپوری استاد دارالعلوم دیوبند
کاتب	قاری عبد الباقی قاسمی
صفحات	۶۷۲
سنہ اشاعت	۱۴۱۳ھ ۱۹۹۳ء
تعداد اشاعت	گیارہ سو
ناشر	شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند
مطبوعہ	ایچ، ایس، آف سیٹ پرنٹرز، دریا منج، نئی دہلی۔ Ph. No. 23244240

اسٹاکسٹ

مکتبہ کلاں العلوم دیوبند پٹی ۲۲۷۵۵۲

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۲	آیت میں تحریف کا شاخسانہ	۲۳	چرخ ہمشہ
۲۲	خدمت کتاب	۲۵	چرخ نظر
۲۵	کتاب کی ترتیب	۲۵	شہ محمد سواق دہلوی کے نامور تلامذہ
۲۵	معذرت	۲۵	مید سید نیر حسین صاحب کا تذکرہ
۲۵	تشکر و امتنان	۲۶	وہب قطب الدین صاحب کا تذکرہ
۲۶	کتاب کا آغاز	۲۶	تمویر الحق کا تعارف
۲۸	وجہ تصنیف	۲۸	تفسیر الحق کا تعارف
۲۹	سبب خیر	۲۹	سید الحق کا تعارف
۵۰	وجہ تاخیر	۲۹	سدا الحق کا تعارف
۵۰	تاخیر کی دوسری وجہ	۳۰	منتہا الحق کا تعارف
۵۱	سفر حج	۳۱	مید حق چھوٹے میاں نے سنبھالا
۵۱	وفات حضرت نالوتویؑ	۳۱	مولانا محمد حسین لاہوری کا تعارف
۵۲	صدرتہ وفات	۳۲	حسین کے اشتہار کا متن
۵۲	تکمیل کتاب	۳۲	حضرت شیخ الہند رحمہ کا تذکرہ
۵۲	ظرافت یا سخافت ؟	۳۶	ادب کا طہ کا تذکرہ
۵۲	نام کی بے ربطی	۳۶	تسبیل اولہ کا طہ
۵۲	ایضاح کی وجہ تسمیہ	۳۸	محمد حسن امروہی سلفی ثم قادیانی
۵۲	فقہاء کی فضیلت اور ان کا بدحوہ اولیٰ محدث ہونا	۳۹	نجم بد، پناہ بخدا !
۵۶	مجتہدین کرام اور علم حدیث	۴۰	اولہ کا طہ کا جواب مصباح الاولہ
۵۶	نصوص فقہی میں اختلاف	۴۰	مولانا عبید اللہ پاکلی سلفی
۵۶	خیال خام	۴۰	مصباح الاولہ کا تعارف
		۴۲	ہر طرف خاموشی !

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۷۶	بہرہ لہنی ہی کہتا ہے!	۵۷	نکو گفتی!
۷۷	② آمین بالجہر کا مسئلہ	۵۹	① رفع یدین کا مسئلہ
۷۹	مذاہب فقہاء	۶۱	مذاہب فقہاء
۸۰	دفعہ دوم	۶۲	دفعہ اول
۸۰	تمہید	۶۲	مدعی کون مدعا علیہ کون؟
۸۱	مدعی کون مدعا علیہ کون؟	۶۳	دوام و وجوب کا دعویٰ
۸۲	دوام جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے!	۶۳	نہیں تو سوال فضول ہے
۸۲	خوشا اتحاد و اتفاق!	۶۴	سنتیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے
۸۲	ثبوت جزئی سے جائز مقابل کی نفی نہیں ہوتی	۶۴	حدیث ابن عمرؓ دوام رفع یدین
۸۳	دوام فعل کی دلیل کیوں	۶۴	میں نقص نہیں ہے
۸۵	طلب کی گئی تھی؟	۶۵	اٹے بانس برٹی کو
۸۵	تفصیل	۶۶	ہمارے لئے لانسلم کافی ہے
۸۸	بات میری زبان ان کی!	۶۶	نزاع ثبوت رفع میں نہیں،
۸۸	آمین بالجہر تعلیم کے لئے تھا	۶۶	بقائیں ہے (اہم بحث)
۸۹	خلاصہ بحث	۶۸	نسخ نہیں ترجیح
۹۰	دعائیں اصل اخلاص ہے	۶۹	مثال سے توضیح
۹۰	سوچ سمجھ کر بات کیجئے	۶۹	تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو
۹۱	③ نماز میں ہاتھ کہاں بندھے جائیں؟	۷۰	نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے
۹۳	مذاہب فقہاء	۷۱	نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں
۹۶	دفعہ سوم	۷۳	مناظرہ کا قصہ جعلی نہیں
۹۶	عین خوبی کی بات	۷۴	ایک اور روایت، مؤید مدعا
۹۶	ایک حکایت	۷۵	بین السجدین رفع یدین کے لئے
۹۷	قحطہ ادرہ ادرہ کرے!	۷۵	ناسخ کون ہے؟ (ایک الزام)
۹۷	مبحث سے گریز	۷۵	فہم صحابی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۷	مذاہب فقہاء		حدیث تحت السرو
۱۱۸	قائلین فاتحہ کے دلائل	۹۸	وقت سرور میں تعارض نہیں
۱۱۸	مانعین فاتحہ کے دلائل	۹۹	وضع و تعیم کا مطلب
۱۱۹	وقفہ چہارم	۱۰۰	خوش فہمی
۱۱۹	خلاصہ جواب ادلہ کاملہ	۱۰۱	وضع مسلم تو سوال مہمل
۱۱۹	انصاف پرستی کا نمونہ	۱۰۱	سناں بھی جواب دے
۱۲۰	صحت اتفاقی کہاں؟	۱۰۱	قیاس سے ترجیح
۱۲۱	فکر انجام	۱۰۲	آپ کی عنایتوں کا ثمرہ
۱۲۲	جرح مقبر کے لئے انوکھی شرط		حدیث قوی ناخ اور حدیث ضعیف
	حدیث عبادہ کی بحث	۱۰۲	سورج کب ہوتی ہے؟
۱۲۳	(بروایت محمد بن اسحق)	۱۰۳	توہم الزام دینے کا
۱۲۳	محمد بن اسحق مشکم فیہ راوی ہیں	۱۰۴	سخن شناس نہ
۱۲۷	بعض کی تصحیح سے حدیث متفق علیہ نہیں ہوتی	۱۰۵	حدیث تحت السرو اور اس کی صحت کا دعویٰ
۱۲۸	حدیث عبادہ قطعی الدلالت بھی نہیں ہے	۱۰۶	علامہ اعراض
۱۲۸	ثبوت، وجوب عام ہے (پہلی وجہ)	۱۰۶	جواب
۱۲۹	نفی کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ)	۱۰۶	عقرب بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے
۱۲۹	احتمال ناشی عن دلیل ہے	۱۰۹	اب جابر کہئے!
۱۲۹	محنت رائیگاں!	۱۰۹	تحمید کس کی ممنوع ہے؟
	حدیث عبادہ عام کی بحث	۱۱۰	غیر معتد بھی مقلد ہیں، مگر کس کے؟
۱۳۰	(جو صحیح ہے مگر مرتجح نہیں)	۱۱۰	تہذیب کی تقلید بحیثیت مفسرین ہے
۱۳۱	بینوا تو جروا	۱۱۰	مطہی وی کے قول کا مطلب
	حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا	۱۱۲	کلام طحاوی کے ایک اور معنی
۱۳۱	استدلال، اور اس کے جوابات	۱۱۲	حق کے مجتہد
۱۳۲	جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام	۱۱۵	کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۵۲	سند ضعیف متابع و شاہد بن سکتی ہے	۱۳۲	جواب (۲) ضم سورت کے باب [میں تخصیص آپ بھی کریں گے]
۱۵۳	حدیث عبادہ اور حدیث من کان لہ امام کی سندوں میں موازنہ	۱۳۳	جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل
۱۵۴	دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں	۱۳۵	جواب (۴) حدیث عبادہ رض [عام مخصوص منہ البعض ہے]
۱۵۵	ادلہ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے	۱۳۵	جواب (۵) خبر واحد کی خبر واحد [سے تخصیص کی گئی ہے]
۱۵۵	خبر واحد، نص قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی	۱۳۶	جواب (۶) مسئلہ جمہور تخصیص چھوڑ کر [مختلف فیہ تخصیص کیوں اختیار کی جائے]
۱۵۵	حدیث عبادہ اور حدیث من کان لہ امام میں تعارض نہیں ہے	۱۳۷	جواب (۷) تخصیص کی ضرورت نہیں
۱۵۶	مثالوں سے وضاحت	۱۳۷	جواب (۸) اقوال ائمہ و اذافر فی القرآن [کی تخصیص کے خلاف ہیں]
۱۵۷	حدیث من کان لہ امام حدیث عبادہ کے لئے مفہوم ہے	۱۳۸	تکرار جواب تکرار [مانعین فاتحہ کے مستدلالت]
۱۵۸	مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کی عقلی و لسانی (ایک فکر انگریز بحث)	۱۳۹	(حدیث من کان لہ امام کی بحث)
۱۵۹	امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض	۱۴۰	حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے
۱۵۹	ضروریات وصف کی ضرورت صرف موصوف بالذات کو ہوتی ہے، اور	۱۴۱	امام ابو حنیفہ اور تضعیف دارقطنی
۱۵۹	آثار دونوں کو لاحق ہوتے ہیں	۱۴۲	ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ جبر بھی گئی ہے
۱۵۰	وصف صلوة کے ساتھ امام کے	۱۴۲	مناقب امام اعظم رحم
۱۶۰	متصف بالذات ہونے کے دلائل	۱۴۹	طعن مبہم کا اعتبار نہیں
۱۶۰	① افضلیت امام	۱۵۰	گلہ ان کی جفا کا
۱۶۱	② امام کا تشرع مقتدیوں کے لئے سترہ ہے	۱۵۱	ثقة کی روایت بالاتفاق معتبر ہے
		۱۵۱	حدیث من کان لہ امام کو امام صاحب [کے علاوہ اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے]

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۷	حدیث عبادہ مقتدی کو شامل نہ ہونے کی وجہ	۱۶۱	۱۔ امام کے سہو سے مقتدی پر
۱۶۷	① محمد بن اسحق کی حدیث حکم قرآنی	۱۶۱	سجدہ سہو کا لازم ہونا
۱۶۸	② محمد بن اسحق کی حدیث فسوخ ہے	۱۶۲	۲۔ متابعت امام کا ضروری ہونا
۱۶۸	دلیل عقلی ختم	۱۶۲	۳۔ امام کی نماز فاسد ہونے سے
۱۶۹	آثار صحابہ کی بحث	۱۶۲	مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا
۱۷۰	جہور صحابہ قرأت کی مانعت کرتے تھے	۱۶۲	۴۔ مقتدیوں کے ذمہ سورت کا نہ ہونا
۱۷۲	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے جوابات	۱۶۲	۵۔ رکوع میں شریک ہونے والے
۱۷۲	پہلا جواب	۱۶۲	۶۔ قرأت کا ساقط ہونا
۱۷۲	دوسرا جواب	۱۶۲	۷۔ رکوع میں شریک ہونے والے
۱۷۳	تیسرا جواب	۱۶۲	۸۔ قیام کا ساقط ہونا
۱۷۴	حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے جوابات		نتیجہ دلائل
۱۷۵	اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب	۱۶۳	قرأت کے علاوہ دیگر شرائط دارکان
۱۷۵	الزام خصم کے لئے ایک اہم حوالہ	۱۶۳	مقتدی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟
۱۷۶	ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں	۱۶۴	جملہ جواب
۱۷۷	تراجم نفع؟		تفصیلی جواب
۱۷۷	انصاف کا خون!	۱۶۴	نماز سے اصل مقصود سوال ہدایت
۱۷۷	تاویل کا دروازہ کھلا ہے!	۱۶۵	۱۔ جواب خداوندی کا سننا ہے
۱۷۷	مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل	۱۶۵	باقی موجودی دربار کے آداب ہیں
۱۷۸	(حدیث واذا قرأ فانصتوا)	۱۶۶	۲۔ فہم فہم مثال سے وضاحت
۱۷۸	واذا قرئ القرآن سے مانعت	۱۶۶	۳۔ مذکورہ مختلف جہتیں اور سب کے احکام
۱۸۰	قرأت پر استدلال		نتیجہ بحث
۱۸۰	(اور اس پر اعتراضات کے جوابات)	۱۶۷	۱۔ قارئین و امامت کے مخاطب
۱۸۰	اعتراض (۱) انصاف سے مراد ترک جہر ہے	۱۶۷	۲۔ صرف امام و منفرد ہیں
		۱۶۷	۳۔ صرف منفرد مخاطب ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹۲	(۲) روایات مشہور ہیں، ان سے [۱۸۰	جواب
	بھی تخصیص جائز ہے	۱۸۲	استماع اور سماع میں فرق
۱۹۶	جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟	۱۸۳	سکستین کی حدیث میں معنی مجازی مراد ہیں
۱۹۶	دروغ بے فروغ!	۱۸۳	اعتراض دوم
۱۹۷	کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں	۱۸۳	اعتراض سوم
۱۹۷	صاف صاف بتائیے!	۱۸۴	اعتراض دوم کا جواب
۱۹۸	معلوم ہے وعدہ کی حقیقت!	۱۸۴	اعتراض سوم کا جواب
۱۹۹	(۵) تقلید شخصی کا وجوب	۱۸۵	اعتراض چہارم
۲۰۱	ایک غلط فہمی	۱۸۶	ہمارے جوابات گذر چکے
۲۰۲	ایک اور غلط فہمی	۱۸۶	صاحب نور الانوار کا جواب
۲۰۲	دفعہ پنجم	۱۸۶	خیالی توفیق
۲۰۳	جواب نداری ہرزہ سرائی		پانچواں اعتراض کہ حکم استماع [
۲۰۴	ادلہ کے جواب کا خلاصہ	۱۸۷	وانصاف کفار کو ہے
۲۰۵	ادلہ کے جواب کی تشریح	۱۸۷	جواب
۲۰۷	خوبی اجتہاد	۱۸۹	بہتان بندی
۲۰۸	سوال دیگر جواب دیگر	۱۹۰	کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے!
۲۰۸	آدم بر سر مطلب	۱۹۱	ایک حکایت
۲۰۹	جواب ادلہ لا جواب ہے	۱۹۱	تطبیق اس کو کہتے ہیں
۲۱۰	مصباح الادلہ اسم باسمی	۱۹۲	قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں
۲۱۰	شیوہ جاہلان	۱۹۲	جمعہ فی القری کے مسئلہ سے اعتراض
۲۱۱	لعنت بر ظریف	۱۹۳	اجمالی جواب
۲۱۲	صاحب مصباح کی انہی	۱۹۳	تفصیلی جوابات
۲۱۳	تقلید ائمہ اور آیات قرآنی		(۱) آیت جمعہ مجمل ہے، اخبار [
۲۱۴	یہ آیتیں تقلید ائمہ سے متعلق نہیں	۱۹۳	آحاد سے تفسیر جائز ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴۱	مقدمہ اولیٰ	۲۱۵	قرآن سے تقلیدائہ کا ثبوت
۲۴۲	مقدمہ ثانیہ	۲۱۶	دواورد و چار روٹی
۲۴۲	مقدمہ ثالثہ	۲۱۶	پیش ما زعمتم
۲۴۲	مقدمہ رابعہ	۲۱۷	فرقہ اہل حدیث کی حقیقت
۲۴۳	دعویٰ بلا دلیل	۲۱۸	اعتراف حق
۲۴۴	دعویٰ خلاف دلیل	۲۲۰	سوال، سوال یکساں نہیں
۲۴۷	مقدمہ خامسہ	۲۲۱	بنائے تقلید
۲۴۸	مقدمہ سادسہ	۲۲۱	مثال سے توضیح
۲۵۱	مقدمات مخدوش، مدعا مشکوک	۲۲۲	تقلید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے
	سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی	۲۲۲	تقلید شخصی کا حکم
۲۵۲	تو اب کیوں ضروری ہے؟	۲۲۲	غیر مقیدین کا انوکھا انداز بحث
۲۵۲	جواب	۲۲۴	تقلید شخصی پر اعتراض
	ضرورت کے وقت دوسرے امام	۲۲۴	جواب
۲۵۶	کے مذہب پر عمل جائز ہے	۲۲۹	دلت کا ناچ
۲۵۷	تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات	۲۳۰	ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا
۲۶۳	تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض	۲۳۰	ایک شبہ اور اس کا جواب
۲۶۳	الزامی جواب	۲۳۲	موردی میں احتیاط مستحسن ہے
۲۶۵	تحقیقی جواب	۲۳۲	مستحسن برعکس مستحسن کی ترجیح
	ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت	۲۳۳	خلاصہ بحث
۲۶۹	(مثل اور مثلین کی بحث)	۲۳۴	تو یہ مدعا حوالجات
۲۷۱	مذہب فقہاء	۲۳۸	الحاق میں الجھ رہے ہیں
۲۷۲	روایات	۲۳۹	خاص کہاں چسپاں رکھی ہے؟
۲۷۴	امام اعظم کے اقوال میں تطبیق		مسلک سیدنا زبیرین صاحب دہلوی کے
۲۷۶	جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں	۲۴۰	تصاویف مستحکمہ کا جائزہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۹۵	جوابات	۲۷۶	وقفہ ششم
	قوی اور فعلی حدیثیں قبول نسخ [۲۷۶	جواب اولہ کا خلاصہ
۲۹۷	میں مساوی ہوتی ہیں	۲۷۸	تعصب یہ یا وہ ؟
۲۹۸	صاحب مصباح کی حدیث دانی	۲۷۹	مشلین تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل
۲۹۹	⑤ تساوی ایمان کا مسئلہ	۲۸۱	امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے
۳۰۲	ایمان کی تعریف میں اختلاف	۲۸۲	قول ابو ہریرہ سے استدلال پر شبہ کا جواب
۳۰۳	وقفہ ہفتم	۲۸۲	امام نووی کی تاویل کا جواب
۳۰۳	جواب اولہ کا خلاصہ	۲۸۳	امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل
۳۰۳	صاحب مصباح کی تردید کا خلاصہ	۲۸۶	مشلین کا ثبوت
۳۰۵	من چہی سرایم و طنبورہ من چہی سرایم	۲۸۷	مشلین میں احتیاط ہے
۳۰۷	امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب		دعویٰ کفر و اہوا
۳۰۸	تزیید ایمان والی نصوص کا مطلب	۲۸۷	ایک عرض
۳۰۹	امام اعظم کے قول کا فلفظ مطلب		قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک اور تاویل [
۳۱۰	اہل حق میں نزاع عقلی ہے	۲۸۷	اور اس کا جواب
۳۱۱	امام بازاری کا حوالہ	۲۸۸	جمہور کے دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں
۳۱۱	مشاء ولی اللہ صاحب کا حوالہ		آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی [
۳۱۲	مشاء عبدالعزیز صاحب کا حوالہ	۲۸۸	مختلف روایات کا منشأ
۳۱۲	نواب صاحب بھوپالی کا حوالہ	۲۸۹	امام اعظم کی ظاہر الروایت تمام دلائل کی جامع ہے
۳۱۳	جہالت یا تعصب ؟	۲۹۰	امام اعظم کی ظاہر الروایت محتاط لوگوں کیلئے ہے
۳۱۳	دونوں قولوں کا منشأ	۲۹۰	امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق
۳۱۴	مشاء صاحب کا حوالہ	۲۹۲	حضرت عمر کا ارشاد امام اعظم کے خلاف نہیں
۳۱۴	امام غزالی کا حوالہ	۲۹۳	صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے
۳۱۶	امام ابن صلاح کا حوالہ	۲۹۴	دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے
۳۱۶	قاضی عیاض کا حوالہ	۲۹۴	تین شبہات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس [۳۱۶	ذکر علی کا حوالہ
۳۲۰	میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟	۳۱۶	خود سے بحث
۳۲۰	جواب اول	۳۱۸	طاعی قاری کی عبارت ختم کا استدلال
۳۲۰	جواب دوم	۳۱۸	پہلا جواب
	ایمان میں زیادت و نقصان [۳۱۹	تجربہ شناس نہ
۳۲۱	(استدلالات اور جوابات)	۳۲۰	دوسرا تحقیقی جواب
۳۲۲	استدلال اول	۳۲۱	تیسرا جواب
۳۲۲	جواب	۳۲۲	خوب یاد رکھیں!
۳۲۲	استدلال دوم تین باتوں پر مشتمل ہے		ایمانیات کے بڑھنے سے [
۳۲۲	جواب کا آغاز	۳۲۲	ایمان بڑھنے کی بحث
۳۲۵	امراول (آیت کریمہ) کا جواب		یہ نیت کے بڑھنے سے ایمان [
۳۲۷	امردوم (حدیث ابن عمر) کا جواب	۳۲۵	بڑھنے کی وضاحت
۳۲۹	امرسوم (قول بیضاوی) کا جواب		نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان [
۳۵۰	شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب	۳۲۶	کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے
۳۵۱	حضرت مجدد الف ثانی کی فیصلہ کن عبارت	۳۲۷	قصہ بھل
۳۵۲	وہی مرغ کی ایک ٹانگ	۳۲۷	قول لا طائل
	خفیہ پر مرجعہ ہونے کا الزام [اہم محمد نے ایمانی کا ایمان جبریل [
۳۵۵	اور شیخ جیلانی کے قول کے جوابات	۳۲۹	کو مکروہ کیوں کہا ہے؟
	اکابر کے معتقدین بھی زیادہ ہوتے [۳۳۳	استدلال عجیب
۳۵۷	ہیں اور معاندین بھی	۳۳۵	ایمان مقولہ کیف سے ہے
	شیخ جیلانی کا بعض خفیہ کو مرجعہ [۳۳۵	اعمال ایمان کا جز نہیں
۳۵۷	کہنے کا پہلا جواب	۳۳۶	وہاں نقل غلطیہ
۳۵۹	دوسرا جواب	۳۳۸	خفیہ کا مذہب
۳۶۰	اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۳۳۹	کافی غصہ کا قول اخاف کے خلاف نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۸۱	جواب	۳۶۳	۸ قضائے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہوتا
۳۸۲	الزام ثابت کیجئے !	۳۶۵	مذاہب فقہاء
۳۸۳	واقعی آپ معذور ہیں	۳۶۶	جمہور کی دلیل
۳۸۴	ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے	۳۶۷	امام اعظم کے نقلی دلائل
۳۸۴	ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے	۳۶۹	امام اعظم کی عقلی دلیل
۳۸۵	قبضہ کے علت تامہ ہونے کی تفصیل	۳۶۹	دلیل عقلی کی تفصیل
۳۸۵	بیع و شراء وغیرہ اسباب ملک	۳۷۱	دفعہ ثامن
۳۸۶	در حقیقت اسباب حصول قبضہ ہیں	۳۷۱	مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت
۳۸۶	قضا بھی حصول قبضہ کا سبب ہے	۳۷۲	ضروری ہیں
۳۸۶	قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض	۳۷۲	ایں ہم غنیمت است
۳۸۶	جواب	۳۷۳	مطالبہ ہنوز باقی ہے
۳۸۷	چوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے	۳۷۴	دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی
۳۸۷	مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض)	۳۷۴	بدرجہ اولیٰ جاری ہوتی ہے
۳۸۸	یہ قبضہ تامہ نہیں ہے (جواب)	۳۷۵	منکوہہ غیر کا استنکار در مختار میں بھی ہے
۳۸۹	قبضہ تامہ کی حقیقت	۳۷۵	قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا
۳۹۰	مزید وضاحت	۳۷۷	انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے
۳۹۱	رہن پر مرہن کا قبضہ قرآن سے ثابت	۳۷۸	قضائے قاضی سے امر محکوم بہ واقع
۳۹۱	ہے مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)	۳۷۸	میں بھی ثابت ہو جاتا ہے
۳۹۱	یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)	۳۷۸	صدور حکم کے سبب کا
۳۹۲	مال مقصوب و مسروق پر صرف	۳۷۹	مستبب پر اثر نہیں پڑتا
۳۹۲	صورثاً قبضہ ہوتا ہے	۳۸۰	ناجائز سبب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے
۳۹۲	قبضہ علت ملک نہیں ہے تو پھر علت کیا ہے ؟	۳۸۰	طولی لا طائل
۳۹۲	بیع قبل القبض کی مانعت	۳۸۰	ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعتراض
۳۹۲	عدم ملک کی وجہ سے ہے		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۱۱	جواب ترکی بہ ترکی	۳۹۲	تین اور گروہی مالک بیچ سکتا ہے
۴۱۲	سنجیدہ جواب		چند مفاد و ملکیتیں اور قبضے [
۴۱۲	مجتہد صاحب کی حیرانی !	۳۹۵	محل و محل میں جمع ہو سکتے ہیں]
۴۱۲	اولہ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض	۳۹۶	قبضہ کے معنی
۴۱۲	تفسیر بالرائے کے الزام کا جواب	۳۹۶	اعتبار کا معنول پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے
۴۱۲	آلہ جماع کے اعتراض کا جواب	۳۹۶	میں واحد میں مثلین کا اجتماع ممکن نہیں
۴۱۵	ہدایہ میں بھی منکوصہ اور احرار کا استثناء ہے	۳۹۸	دو خدا کیوں نہیں ہو سکتے ؟
	اولہ کی دلیل سے زانی، سارق اور [اولہ کی ایک دلیل پر اعتراض کا]
	غاصب بھی استدلال کر سکتے ہیں	۳۹۹	جواب اور فقیر کے معنی
۴۱۶	(ایک اعتراض)	۴۰۱	تینوں سے اولہ کی دلیل پر اعتراض
۴۱۶	جواب (تمہید)		تینوں سے علت ملک اس وقت ہوتا ہے [
۴۱۸	قضائے قاضی کی حقیقت	۴۰۱	جب قبضہ قابض ملک ہو (جواب کی تمہید)
۴۱۸	قبضہ کی دو قسمیں ہیں، قبضہ جزئی اور قبضہ کلی	۴۰۲	بہ گئے ہوئے غلام کے حربی مالک کیوں نہیں جڑتے ؟
۴۱۹	اعتراض کا جواب	۴۰۲	سیوئے کفار سب ملکیت کب ہوتا ہے ؟
۴۲۰	زیب داستان کے لئے !	۴۰۵	قبضہ کی ضرورت
۴۲۱	مجالس ابراہار کی عبارت کا مطلب	۴۰۶	قبضہ میں نفس صحبت کو بہت دخل ہے
۴۲۳	نفاذ قضائہ بشہادت زور مرتع ظلم ہے (اعتراض)	۴۰۶	دو روایتوں سے اعتراض کا جواب
۴۲۳	ظلم تو عدم نفاذ کی صورت میں بھی ہے (جواب)	۴۰۸	قبضہ وارث سے اعتراض کا جواب
۴۲۳	ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی		قبضہ وارث اور قبضہ مورث [
۴۲۵	انفال اعمال بالنیات سے اعتراض کا جواب	۴۰۹	کے متحد ہونے کی دلیل]
۴۲۵	قاتل اللہ الیہود سے استدلال کا جواب		قبضہ وارث اور قبضہ مورث متحد ہیں [
۴۲۵	صاحب مصباح کا استبعاد	۴۱۰	تقسیم ترکہ کی ضرورت کیا ہے ؟ (اعتراض)
۴۲۵	استبعاد رائے گاں !	۴۱۰	قبضہ تاسک کے معنی نہیں سمجھے (جواب)
۴۲۶	حکم تحقق میں کمال کا تابع ہوتا ہے، اور خبر مخبر عنہ کی	۴۱۱	ایک اور اعتراض

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۵	حلت و حرمت میں اصل [واسطہ فی العروض ہوتا ہے]	۲۲۷	چند مثالوں سے نفاذ قضا پر اعتراض [جواب: مثالیں غیر مفید ہیں]
۲۳۵	وسائل وجود میں امر مطلوب [کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں]	۲۲۷	کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے
۲۳۶	قاعدہ کی تطبیق	۲۲۷	نفاذ قضا۔ قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے
۲۳۷	حلت حیوانات کی علت اذن خلاف ذی ہے	۲۲۸	مثالوں کا حال
۲۳۷	ذکر عند الذبح اجازت پر دال ہے	۲۲۸	میراث کی علت نسبی محبت ہے
۲۳۸	صید حرم میں حلت حلت مفقود ہے	۲۲۸	اختلاف دین اور تباین دارین کی
۲۳۸	مشکر کا ذبیحہ کیوں حرام ہے ؟	۲۲۹	صورت میں میراث نہ ملنے کی وجہ
۲۳۹	مالی غنیمت میں خیانت کرنے والے کا	۲۲۹	قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے ؟
۲۳۹	سامان سیاستہ جلایا جاتا ہے	۲۲۹	وصیت و تدبیر کا مبنی حسن سلوک ہے
۲۳۹	دوا اور مثالوں کا جواب	۲۳۰	مثالوں کا ٹھکانہ نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے
۲۴۰	بات صحیح مگر بے موقع !	۲۳۰	واسطہ فی العروض ہی میں وسائل کا اثر
۲۴۱	پھر وہی اعتراض	۲۳۰	ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)
۲۴۱	جواب اول	۲۳۱	واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے
۲۴۱	تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام	۲۳۱	واسطہ فی الثبوت اور واسطہ فی العروض
۲۴۱	لوگوں میں مشترک ہیں	۲۳۱	کی تعریف اور ان کے احکام (حاشیہ)
۲۴۱	رفع نزاع کے لئے قبضہ کو	۲۳۲	واسطہ فی الثبوت میں ذو واسطہ
۲۴۱	علت ملک قرار دیا گیا ہے	۲۳۲	کا وصف جدا ہوتا ہے
۲۴۲	حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں	۲۳۲	قاعدہ کلیہ کی وضاحت
۲۴۲	عموم ملک کے قرائن	۲۳۳	واسطہ فی الثبوت کا کام
۲۴۲	مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر	۲۳۳	شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں
۲۴۲	قضا کے ذریعہ قایل ہوتا ہے	۲۳۳	ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا
۲۴۳	جواب دوم	۲۳۳	اصل کی خوبی و خرابی واسطہ کو
		۲۳۳	ضرور عارض ہوتی ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۶۲	دائستہ خلاف شرع کی ہوا فیصلہ	۲۴۴	چوتھی بحث کا خلاصہ
۲۶۲	باطنًا نافذ کیوں نہیں ہوتا ؟	۲۴۴	نصر کے نقلی دلائل کا جواب
۲۶۳	اجتہادی خطا کی صورت میں قصائے	۲۴۵	منعہ من النار عدم نفاذ قضا
۲۶۴	قاضی کے باطنًا نافذ ہونے کی وجہ	۲۴۶	پہلی دست نہیں کرتا
۲۶۴	حکم خداوندی کے لئے ظاہر اور باطنًا	۲۴۶	نصر کی دلیل عقلی
۲۶۴	نافذ ہونا کیوں لازم ہے	۲۴۶	جس سے سکون میرا گدن نام!
۲۶۵	احرار اور زن منکوحہ ماتحت حکام	۲۴۷	نصر کی کذب بیانی
۲۶۵	کی حد اختیار سے خارج ہیں	۲۴۷	پندرہ پر خاک ڈالنے کی کوشش
۲۶۵	دلیل نقلی	۲۴۷	مختصم کے بارے میں شاہ اسماعیل
۲۶۵	غیر منکوحہ اور دیگر اموال حکام کے حد	۲۴۸	تبیہ کا حوالہ
۲۶۵	اختیار میں ہیں	۲۴۸	تیسرا جواب
۲۶۶	قطعة من النار کا محمل	۲۴۸	جواب ثانی دفعہ ثامن
۲۶۸	نہلہ پہ دہلہ!	۲۴۸	جواب اول کا خلاصہ
۲۶۸	وسائط کی خرابی کے اندیشہ کا جواب	۲۴۸	جواب اول کی تائید کے لئے ایک اشارہ
۲۶۹	دفعہ ثامن کے دونوں جوابوں میں فرق	۲۴۹	جواب ثانی کا آغاز
۲۶۹	کمال و بال بن گیا!	۲۴۹	حکم بابت اللہ تعالیٰ، انبیاء اور حکام
۲۷۱	محرم سے نکاح حد زنا میں	۲۵۱	عبارتوں میں حکام ماتحت کو اختیار کی نہیں تھا
۲۷۳	شبه پیدا کرتا ہے	۲۵۱	سلاح میں مرافعہ نہیں
۲۷۳	مذاہب فقہاء	۲۵۱	محدث بھائی کی روشنی میں جواب
۲۷۳	جمہور کی دلیل	۲۵۱	جس پر غور فرمادہ کرنے کی صورت میں
۲۷۴	امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل	۲۵۱	بعض فیصلہ نافذ نہ ہوگا
۲۷۶	امام صاحب کے عقلی دلائل	۲۵۱	ایک جرحہ کہ عطا کے خداوندی ہے
۲۷۶	افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف	۲۶۰	ایک دفعہ کا فیضان مغربی کو تہی دست نہیں کرتا
۲۷۷	نہی اور تنقی میں فرق	۲۶۱	ایک مختصر فرض کا جواب

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۹۱	نور الانوار کے قول کی تاویل	۴۷۷	افعال شرعیہ کی نہیں ہیں
۴۹۲	محارم بھی محل نکاح ہیں		شرعی قدرت ضروری ہے
۴۹۲	نور الانوار کا قول تصریحات اکابر کے خلاف ہے	۴۷۸	دفعہ تاسع
۴۹۳	نکاح محارم کے ابطال	۴۷۸	خلاصہ تقریر ادلہ کاملہ
۴۹۶	کے لئے خصم کی دلیل	۴۸۰	نور الانوار کی عبارت سے اعتراض
۴۹۶	خصم کا مقدمہ اولیٰ	۴۸۱	جواب
۴۹۶	مقصود نکاح اولاد ہے	۴۸۳	بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل
۴۹۷	زنا، متعہ اور نکاح موقت کیوں حرام ہیں؟	۴۸۳	بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں
۴۹۷	علت فاعلیٰ اور علت غائی	۴۸۴	نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل
۴۹۷	معلول کا جزر نہیں ہوتی	۴۸۵	نکاح فاسد نہ ہونے کی وجہ
۴۹۸	علت غائی کے بغیر معلول کا وجود	۴۸۶	ایک شبہ
۴۹۸	حلت استمتاع علت غائی ہے	۴۸۶	جواب
۴۹۹	چند مثالیں جہاں غرض مفقود ہے	۴۸۷	معاملات میں عدل ضروری ہے
۵۰۰	مگر معاملات موجود ہیں	۴۸۷	بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا
۵۰۰	قیاس مع الفارق	۴۸۷	منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں
۵۰۱	چھینٹا!	۴۸۷	منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے
۵۰۱	خصم کا مقدمہ دوم	۴۸۸	نکاح محارم نکاح صحیح ہے
۵۰۱	امر مبغوض لاحق ہونے سے اشرف چیز	۴۸۸	سب عورتیں محل نکاح ہیں
۵۰۱	بری تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہوتی	۴۸۸	صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں
۵۰۲	خصم کا مقدمہ سوم		ہدایہ سے سب عورتوں کے محل نکاح
۵۰۲	مقدمات ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ	۴۸۹	ہونے کا ثبوت
۵۰۳	خصم کے مقدمہ سوم کا تتمہ	۴۹۰	نکاح محارم میں حلت کا شبہ سب کے نزدیک مسلم ہے
۵۰۴	دررہد صحیح حدیثوں سے ثابت ہے		نکاح محارم نکاح حقیقی ہے
۵۰۵	تاویل باطل	۴۹۰	علامہ ابن ہمام کا حوالہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۱۶	چند روایتوں سے اعتراض	۵۰۶	خصم کی دلیل
۵۱۶	جواب	۵۰۶	عت تو مان لی معلول ماننے میں کیوں دیر ہے
۵۱۷	نکاح محارم کا حال قتل جیسا ہے	۵۰۶	عت و طہی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے
۵۱۷	اعتراض	۵۰۶	لوازم کا انفاک محال ہے عت غالی کا نہیں
۵۱۸	جواب	۵۰۷	ارتجاع حد زنا نکاح کے لئے لازم ہے
۵۱۸	طہی، و طہی میں فرق ہے	۵۰۷	ثبوت مہر و نسب کا معاملہ
۵۱۸	تشبیہ پر اعتراض	۵۰۸	تمکین زوج اور تفریق قاضی
۵۱۸	جواب: تشبیہ کیلئے وجہ شبہ میں اشتراک کافی ہے	۵۰۸	سے اعتراض کا جواب اول
۵۱۹	لغوبات	۵۰۹	جواب دوم
۵۲۰	قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں	۵۰۹	انہ کم حرث لکم سے استدلال
۵۲۰	طہی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں	۵۱۰	پر اعتراض کا جواب
۵۲۱	صاحب مصباح کی دلیل کا خلاصہ	۵۱۰	ولا تنکحوا سے استدلال پر اعتراض
۵۲۱	دلیل پر تبصرہ	۵۱۰	جواب
۵۲۲	زنا کی تعریف میں مناقشہ	۵۱۱	حتی تنکح زوجا میں بھی نکاح
۵۲۲	حرمت جماع زنا سے عام ہے	۵۱۱	سے مراد عقد ہے
۵۲۲	اعتراض	۵۱۱	طہی کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے
۵۲۳	یہ عقل کو جواب دینا ہے	۵۱۲	لا تنکحوا ما نکح اباؤکم سے
۵۲۳	دعویٰ بلا دلیل	۵۱۳	حرمت مصاہرت بالزنا کا ثبوت
۵۲۴	عرض اخیر	۵۱۳	مجتہد صاحب کا دعویٰ
۵۲۵	⑩ پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ	۵۱۳	دعویٰ بلا دلیل کون سنا ہے؟
۵۲۷	مذاہب فقہا	۵۱۳	شرائع سابقہ اور نکاح محارم
۵۳۰	روایات	۵۱۵	سوتلی ماں سے نکاح کرنے والے
۵۳۳	مستدلات فقہاء	۵۱۵	کو قتل کرنے کی روایت
۵۳۴	وقفہ عاشر	۵۱۵	یہ روایت امام اعظم کی دلیل ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۶۳	بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے	۵۳۲	خلاصہ جواب ادلہ کاملہ
۵۶۳	جب صحیح احادیث موجود ہیں تو	۵۳۴	وہ درودہ کی بحث
۵۶۳	ضعیف پر عمل کی کیا ضرورت ہے	۵۳۹	وہ درودہ منجملہ آرائے مبتلیٰ بہ ہے
۵۶۴	رائے رائے میں فرق ہے	۵۳۹	ادلہ کی پیش بندی
۵۶۵	رائے مبتلیٰ بہ بمنزلہ نفس مرتج ہوتی ہے	۵۴۰	وہ درودہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب
۵۶۵	پہلی دلیل		صاحب بحر اور اکابر کے اقوال
۵۶۶	دوسری دلیل	۵۴۲	میں تعارض نہیں ہے
۵۶۶	وہ درودہ میں رائے سے رائے مبتلیٰ بہ مراد ہے	۵۴۳	صاحب بحر کے قول کا اصل منشأ
۵۶۶	فہیدہ بکار آید		عمل قلیل و کثیر کی تحدید بھی
۵۶۶	خوبی قسمت	۵۴۵	رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑی گئی ہے
۵۶۶	ختم کے استدلال کا تتمہ	۵۴۶	الماء طہور سے استدلال کی حقیقت
۵۶۶	فرد خاص سے استثناء درست نہیں	۵۵۰	خلاصہ دلیل صاحب مصباح
۵۶۸	استثناء لغوی بیکار ہے	۵۵۱	ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا
۵۶۹	استدلال عجیب !	۵۵۱	استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی
۵۶۹	معبود خارجی عام نہیں ہوتا	۵۵۲	استغراق عرفی کی مثالیں
۵۷۰	پیشاب کی اصل بھی پانی ہے	۵۵۴	پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے
۵۷۰	حدیث قلتین کی بحث	۵۵۴	دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقدر ہے
۵۷۲	قلتین کی حدیث ضعیف ہے	۵۵۵	تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں
۵۷۲	تضعیف کا سبب کبھی مضبوط نہیں بتا سکتا	۵۵۸	استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں
۵۷۳	اکابر کی تضعیف کافی ہے	۵۵۸	استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں
۵۷۴	حدیث قلتین کی اسناد میں اضطراب	۵۵۹	دونوں حدیثیں ماہ کثیر سے متعلق ہیں
۵۷۸	حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے	۵۶۰	تائید آسمانی
۵۷۹	متن میں اضطراب	۵۶۲	صاحب مصباح کی پیش بندی
۵۸۰	معنی میں اضطراب	۵۶۲	مجبوری میں سب روا

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۹۷	حرکت سے مراد حرکت وضو ہے	۵۸۰	تحدید زیادہ مناسب معنی ہیں
۵۹۷	ڈھیلا پھینکے چھینٹا اڑے !	۵۸۱	اقوال بحر کی روایت ضعیف ہے
۵۹۸	حرکت سے فوری تموج مراد ہے	۵۸۱	تحدید معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے
۵۹۸	پوچھ دلائل	۵۸۲	شیخ منہاج کی توجیہ اور اس کا جواب
	حدیث لا یبولن احدکم فی	۵۸۲	ترجیح فائدہ ؟
۵۹۹	الماء الدائمر کی بحث	۵۸۲	بیت شوافع نے حدیث قلتین کو ترک کر دیا ہے
۶۰۰	تاویل باطل	۵۸۲	جواب دیجئے
۶۰۰	تناقض کی تعریف (حاشیہ)	۵۸۵	یہ غلبہ ہے !!
۶۰۱	تردید	۵۸۵	یہ وہی غلبہ رבוד !
۶۰۲	وجہ مانعت نجاست ہے	۵۸۷	تحدید مار قلیس و کثیر کی بحث
۶۰۳	چند حدیثوں سے الزام	۵۸۷	یہ وہی غلبہ سے تحدید بدعت ہے ؟
۶۰۴	روایت بخاری سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	تحدید پر اعتراض
۶۰۴	دیگر روایات سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	خدمت غرض
۶۰۵	چند حوالوں سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	تحدید میں اختلاف اقوال کی وجہ
۶۰۶	وہ ہم سے پوچھتے ہیں	۵۹۱	بیت شیر قلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے
۶۰۷	جواب ترکی بہ ترکی	۵۹۲	نک ڈالنا بھی ایک ذریعہ ہے
۶۰۷	ادھورا اجماع	۵۹۲	تحدید زیادہ واضح معیار ہے
۶۰۷	ادھر بھی اجماع ہے	۵۹۳	غرض سے وضاحت
۶۰۹	وجہ مانعت کہیں نہیں کہیں عدم نظافت ہے	۵۹۳	جینا کون ؟
۶۰۹	چند مزید حوالے	۵۹۴	تحدید کے نظر آتا ہے ؟
۶۱۰	حوالوں کا مفاد	۵۹۴	نفس پر یہ جوش و خروش !
۶۱۱	حدیث استیقاظ کی بحث	۵۹۴	جمہور نے بھی مسائل طے کئے ہیں
	حدیث کا صحیح مطلب اور	۵۹۶	حدیث قسین کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے
۶۱۲	الماء طہور سے تعارض	۵۹۶	اختلاف فطری ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	یابہ کہا جائے کہ سوال گندگیاں اور	۶۱۲	تعارض پر اعتراض
۶۲۶	پانی نکال دینے کے بعد تھا	۶۱۳	جواب
۶۲۷	شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ	۶۱۳	دوسرا اعتراض
۶۲۹	ایک اور دلیل	۶۱۳	جواب
۶۳۰	قلبتین کی بحث کا تتمہ	۶۱۴	چند حوالوں سے اثبات مدعا
۶۳۰	حدیث قلبتین اور حدیث بیرضاع میں تعارض	۶۱۶	حدیث ولوغ کلب کی بحث
۶۳۱	صاحب مصباح کا رفع تعارض	۶۱۷	حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب
۶۳۱	رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے	۶۱۷	تاویل باطل
۶۳۳	حمل خباثت سے نجاست مراد ہے	۶۱۸	ترانخی زریبہ
۶۳۳	جوابی وار	۶۱۸	ظاہریت کا کمال
۶۳۴	تاویل باطل پر اعتراض	۶۱۹	دوسروں کا عیب اپنا ہنر
۶۳۴	جواب کے بجائے تقریر پریشان	۶۱۹	اہل حدیث ہونے کا معیار
۶۳۴	خلاصہ اسباحث	۶۱۹	تاویل باطل کی تردید
۶۳۵	تحدید مابین امام صاحب کا اصل مذہب		حدیث ولوغ اور حدیث
۶۳۶	دو دعوے اور ان کی دلیلیں	۶۲۱	بیرضاع میں تعارض
۶۳۷	حدیث قلبتین کی ایک اور توجیہ	۶۲۱	پہلی توجیہ
۶۳۸	دوسری توجیہ	۶۲۱	تناقض اور تعارض میں فرق
۶۴۰	افوق بالنصوص مذہب امام اعظم ہے	۶۲۲	دوسری توجیہ
۶۴۱	آئینار صحابہ کی بحث	۶۲۲	تسبیح مستحب ہے
۶۴۱	حضرت عمر اور حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ	۶۲۳	تیسری توجیہ
۶۴۲	یہ ہماری دلیل ہے	۶۲۳	چشم باز کردی
۶۴۳	پرنالے کا واقعہ	۶۲۴	دیدہ دلیری
۶۴۳	یہ بھی ہمارے خلاف نہیں	۶۲۵	الماء ظہور کی بحث کا تتمہ
۶۴۴	مستدلات اخلاف	۶۲۶	عمدہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۶۵۹	ان کا تحقیقی جواب	۶۴۵	فہم نہ کیے
۶۵۹	جواب الجواب	۶۴۷	نصیب
۶۶۱	خوشہ چینی بھی اور برائی بھی	۶۴۸	سہیلی و سہیلیب
۶۶۲	ان کا تاویل جواب	۶۴۹	لغات مستم کا جہاڑ باندھ دیا
۶۶۲	جواب الجواب	۶۵۰	سہم ہے دعوے کی حقیقت
۶۶۳	اعتراض اور پکا	۶۵۱	سنن بالمحدیث کی حقیقت
۶۶۴	تاویل کا حق کس کو ہے ؟	۶۵۲	بڑوں کے منہ آنا
۶۶۵	اُسی بلا کو سردھرا !	۶۵۲	چھٹی کیا بولے جس میں ستر چھید
	حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا	۶۵۵	پ کے نصیب میں تو ہزارواں حصہ بھی نہیں
۶۶۵	خلافت عقل و نقل ہے	۶۵۷	سہم برسر مطلب
۶۶۵	جواب نہ بن سکا تو فوارہ لغت کھول دیا	۶۵۷	سہم پہلا سوال
۶۶۷	اہل اللہ کے عناد میں عقل ماری گئی	۶۵۷	ن کے جواب کی تمہید
۶۶۷	ہمارا حوصلہ دیکھئے !		سوالات کا مقصد منشا اعتراض
۶۶۹	ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا	۶۵۸	کو بدل کرنا تھا
۶۷۰	دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت	۶۵۸	سہم بات ہی سے الزام دیا جاتا ہے
۶۷۰	گنبد کی صدا	۶۵۹	نشان سے وضاحت

علامات ترقیم

جو کتاب میں استعمال کی گئی ہیں

- (۱) ! علامت تاثر (تعجب، تأسف، خطاب اور نڈا کے مواقع میں)
- (۲) !! ڈبل علامت تاثر (گہرے تعجب و تأسف کے لئے)
- (۳) !۹ علامت استفہام مع علامت تاثر (استفہام انکاری یا استفہام برائے تعجب کے مواقع پر)
- (۴) ۹ علامت استفہام (سوال کرنے کے لئے)
- (۵) علامت حذف (عبارت محذوف ہونے کی نشانی)
- (۶) ” علامت تنصیب (اقتباس ظاہر کرنے کے لئے یا کسی لفظ یا عبارت کو نمایاں کرنے کے لئے)
- (۷) : علامت تفسیر (قول اور قولہ کے بیچ میں اور اجمال و تفصیل کے درمیان)
- (۸) ————— عبارت کے درمیان آنے والی دھوچھوٹی لکیر جن کے درمیان جملہ معترضہ کو لیا گیا ہے
- (۹) ————— عبارت کے درمیان آنے والی بڑی لکیر دو عبارتوں میں فصل و امتیاز کے لئے استعمال کی گئی ہے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرضِ نامشہ

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه اجمعين! اما بعد
 شیخ الہند (ولادت ۱۲۶۵ھ وفات ۱۳۳۹ھ) دارالعلوم دیوبند کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس نے
 سب سے پہلے ماورعی کی آغوش تربیت کو آباد کیا۔ پروردگار عالم نے اس کے یمن وسعدت کو اس طرح ظاہر
 فرمایا کہ جس دن اس نے کتاب کے اوراق کھولے تھے اسی دن یہاں علم وحکمت کے قافلے نے اپنا سامان
 لٹکرا تھا اور پھر صدیوں کے لئے یہیں فروکش ہو گیا۔

شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ نے ۱۲۸۲ھ میں دارالعلوم میں پہلا سبق پڑھا، ملا محمود
 دیوبندی، قاسم العلوم والنخیرات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، اور استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یعقوب
 صاحب نانوتوی کے سامنے زانوئے ادب تہ کر کے ۱۲۸۹ھ میں فارغ ہوئے، اس کے چند ماہ بعد ہی
 ۱۲۹۰ھ کے پہلے اجلاس دستار بندی میں دستار فضیلت سے نوازے گئے، پھر اسی سال حجۃ الاسلام
 حضرت نانوتوی، قطب العالم حضرت گنگوہی کی معیت میں حج بیت اللہ کے لئے حجاز مقدس کا سفر کیا، اور
 حضرت نانوتوی کی ہدایت کے مطابق قطب العالم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجرکتی سے بیعت
 ہوئے، اور استاذ الکمل حضرت شیخ عبدالغنی مجددی سے حدیث کی سند حاصل کی ۱۲۹۱ھ میں دارالعلوم
 دیوبند میں بلا تخریج مدرس مقرر ہوئے اور ۱۳۰۰ھ میں صدر مدرس مقرر فرمائے گئے

شیخ الہند کے مسند آرائے تدریس ہونے کے بعد چشم فلک نے دیکھا کہ علم وحکمت کے سیارے
 محبتی کے بام و در کا طواف کرنے لگے، ان کی نظر کہیں یا اثر نے سینکڑوں تلامذہ میں عبقریت کی شان پیدا کر دی
 جس کے تلامذہ کی صف میں علامۃ الدہر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری، حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ
 موسیٰ حضرت مولانا حسین احمد مدنی، مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ دہلوی، منظر اسلام مولانا عبید اللہ
 سندھی، حضرت مولانا محمد میاں منصور انصاری، حضرت مولانا میاں سید صفر حسین دیوبندی، شیخ الاسلام
 حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد مراد آبادی، حضرت العلامة مولانا
 محمد ابراہیم بلیاوی، مفسر قرآن حضرت مولانا احمد علی لاہوری (قدس اللہ اسرارہم) اور ان جیسے سینکڑوں نابغہ
 معرکہ اور جبال علم نظر آئیں، مورخ ان کی خاک پا کر اکیس کہنے پر مجبور ہے۔
 دارالعلوم کے اسی فرزند اولین کے نام نامی پر شیخ الہند اکیڈمی قائم کی گئی ہے جس کا کام

علمی و تحقیقی کتابوں کی تالیف اور اکابر دارالعلوم کے علوم و معارف کی اشاعت ہے، چند سال پہلے دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے حضرت شیخ الہند کی کتاب ایضاح الادلہ کو تسہیل و تصحیح کے ساتھ طبع کرنے کی تجویز منظور کی تھی، اس اہم خدمت کے لئے مدرسین دارالعلوم میں حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہم محدث دارالعلوم دیوبند سے رابطہ قائم کیا گیا، ہم ممنون ہیں کہ موصوف محترم نے اس کام کے لئے وقت مرحمت فرمایا، مگر جب موصوف نے اپنے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب مدرس دارالعلوم کی معیت میں کام شروع کیا تو اندازہ ہوا کہ ایضاح الادلہ سے پہلے ادلہ کاملہ پر کام کرنا ضروری ہے، چنانچہ پہلے انہوں نے نہایت سلیقہ اور عرق ریزی کے ساتھ اولہ کاملہ کی ترتیب و تسہیل کی خدمت انجام دی جو ننگلہ میں شیخ الہند اکیڈمی سے طبع کی گئی۔

ادلہ کاملہ کے پیش لفظ اور عرض ناشر میں عرض کیا گیا تھا کہ ان شاء اللہ مستقبل میں ایضاح الادلہ، تصحیح ترتیب، تسہیل اور تعلیقات کے ساتھ طبع کی جائے گی، خداوند قادرِ قیوم کا احسان ہے کہ اب اس وعدہ کے ایفاء کا وقت آگیا۔ **فذلہ الحمد**

ایضاح الادلہ بھی غیر مقلدین کے رد میں لکھی گئی ہے اور بنیادی طور پر اس میں بھی انہی دس مسائل سے متعلق تفصیلات ہیں جو ادلہ کاملہ میں زیر بحث تھے لیکن حضرت شیخ الہند کے علوم کی فراوانی، قلم کے سیلان اور ان کی خواص طبیعت نے کتاب کو ان کے علوم و معارف کا شاہکار بنا دیا ہے، اور اس لئے کتاب کو تسہیل و تبویب کے ساتھ شائع کرنے کی بہت زیادہ ضرورت تھی، خدا کا شکر ہے کہ ابنار جامعہ دارالعلوم دیوبند کی جانب سے اس فرض کفایہ کی ادائیگی حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہم اور ان کے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری کی تقدیر میں آئی، ان دونوں محترم اساتذہ نے یہ خدمت جس خلوص و سیکر میں اور سلیقہ کے ساتھ انجام دی ہے وہ انہیں کا حصہ ہے، خدا اجر جزیل عطا فرمائے۔

حضرت مولانا سعید احمد صاحب زید مجدہم نے ایک بسوٹ پیش لفظ بھی تحریر فرما دیا ہے جس میں ایضاح الاولہ کی تاریخ و جہ تالیف اور اس سلسلے میں کی گئی مساعی کا قابلیت کے ساتھ جائزہ لیا ہے پھر کتاب کی تصحیح و تعلیق میں جن امور کی رعایت کی گئی ہے اس کی تفصیلات پیش لفظ کے آخر میں خدمت کتاب کے عنوان کے تحت مذکور ہیں، ملاحظہ فرمائیں وہاں ہے کہ پروردگار عالم دارالعلوم دیوبند کے فیوض و برکات اور اس کی علمی روحانی خدمات کو محترم الٰہ کین شوریٰ اور حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب زید مجدہم کی زیر سرپرستی جاری و ساری اور قائم و دائم رکھے اور خدام مدرس کو اخلاص اور حسن عمل کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ آمین **والحمد للہ اولاً و آخراً۔**

ریاست علی غفرلہ

خادم شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند ۶، رحمانی الاولیٰ ننگلہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیش لفظ

”حمید لله: نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنُسْتَهْدِيهِ، وَنَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ
عَذَابِ عَسَا، وَمِنْ سَيِّئَاتِ اَعْمَالِنَا، مِنْ يَهُدِ الْاَنَا، فَلَا مُوْنٌ لَّهِ، وَمَنْ يُضِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ
وَيُشْهِدُنْ لَّاهُ الْاِلَٰهَ، وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اَمَّا بَعْدُ :
محدث ہند حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۱۳ھ وفات ۱۲۰۶ھ)
کے بزرگ صاحب زادے حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحب محدث دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۵۹ھ
میت ۱۲۳۳ھ) کے نواسے حضرت اقدس مولانا محمد اسحاق صاحب محدث دہلوی قدس سرہ
رحمۃ اللہ وفات ۱۲۶۲ھ) دہلی کے شہرہ آفاق محدث گذرے ہیں۔ آپ کا حلقہ تلامذہ بہت
وسیع تھا جس میں بڑے بڑے نامور علماء ہوئے ہیں (۱) بانیان دارالعلوم دیوبند حضرت نانوتوی
رحمۃ اللہ وفات ۱۲۹۹ھ) صاحب انجاء الحاج علی سنن ابن ماجہ (۲) مظاہر حق کے مصنف
حضرت قطب الدین صاحب دہلوی (۳) بخاری شریف کے محشی حضرت اقدس مولانا امجد
رحمۃ اللہ وفات ۱۲۹۹ھ) (متوفی ۱۲۹۹ھ) (۴) علم الصیغہ کے مصنف مفتی عنایت احمد
کاکڑی (ولادت ۱۲۲۸ھ وفات ۱۲۶۹ھ) (۵) حضرت مولانا اسحاق صاحب کے داماد مفتی عبدالقیوم
رحمۃ اللہ وفات ۱۲۳۹ھ) (۶) میاں سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی وغیرہ
حضرت تاج محمد اسحاق صاحب دہلوی قدس سرہ کے جلیل القدر تلامذہ ہیں۔

میر سید نذیر حسین صاحب | مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلی کے مشہور محدث گذرے
تھے۔ ولادت بہار میں ۱۲۲۵ھ میں ہوئی اور وفات دہلی میں ۱۳۲۲ھ میں ہوئی اس طرح
سولہ بیس نوے سال کی طویل زندگی پائی۔ آپ پہلے پکے حنفی تھے پھر تقلید سے آزاد ہو گئے

اور زمرہ اہل حدیث میں مجتہد بلکہ رئیس المجتہدین شمار کئے جانے لگے۔ حضرت مولانا عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں:

وكان له ذوق عظيم في الفقه الحنفي،
ثم غلب عليه حب القرآن والحديث فترك
اشتغاله بما سواه من العلوم الا الفقه. (نزهة الخواصر ص ۱۸۹)
آپ کو فقہ حنفی سے بڑی دلچسپی تھی، پھر آپ پر قرآن و
حدیث کی محبت غالب آئی، تو ان کے سوا ہر چیز سے
بجز فقہ کے، مشغولیت چھوڑ دی۔

اور اہل حدیث ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مجتہدین کرام پر عموماً، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ
پر خصوصاً کچھ اچھا لی جائے۔ اس کے بغیر رنگ آتا ہی نہیں۔ حضرت شیخ الہند ایضاح الاولہ دفعہ ۱
بحث ولوغ کلب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”آج کل عامل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ
فقہاء، علماء وائمہ مجتہدین کے اوپر طعن و تشنیع کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، چاہو ظاہر
حدیث کو ترک کرو، اور کیسی ہی تاویلات بعیدہ و رکیک، محض رائے و قیاس سے گھڑ کر احکام
نصوص میں تصرف کر لو، کچھ مضائقہ نہیں، مگر مجتہدین و مقلدین کا اظہار مخالفت کئے جاؤ،
عامل بالحدیث اور مروج سنّت سنیہ شمار کئے جاؤ گے۔“

چنانچہ مولانا سید نذیر حسین صاحب نے بھی تقلید سے آزادی حاصل کرنے کے بعد، امام اعظم
رحمہ اللہ کی ذات والا صفات کو ان کے مجتہدات و مسائل کو اور ان کے متبعین کو تنقید کا نشانہ بنانا
شروع کر دیا۔ اہل حدیث حضرات لوگوں کو یہ بھی باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ حضرت شاہ
ولی اللہ صاحب غیر مقلد تھے۔ جبکہ شاہ صاحب نے بقلم خود اپنے کو حقیقی لکھا ہے۔ اور فیوض الحرمین
میں صراحت فرمائی ہے کہ مجھے میری افتاد طبع کے خلاف تقلید کا پابند کیا گیا ہے اور مذہب حنفی
کا احادیث سے زیادہ ہم آہنگ ہونا اپنے مکاشفات سے ثابت کیا ہے۔ اسی طرح وہ یہ بھی
کہتے ہیں کہ حضرت شاہ اسماعیل شہید قدس سرہ بھی غیر مقلد تھے اور دلیل میں ان کی طرف منسوب
کتاب تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین پیش کرتے ہیں۔ جبکہ اس کتاب کی نسبت حضرت
شہید کی طرف محل بحث ہے۔ اسی طرح مولانا سید نذیر حسین صاحب کا حلقہ یہ بھی پروپیگنڈہ کرتا

۱۔ خدا بخش لائبریری پٹنہ میں بخاری شریف کا ایک قلمی نسخہ ہے جس پر شاہ صاحب کے دستخط ہیں، اس میں اپنے
آپ کو عملاً حنفی لکھا ہے ۱۲ ۱۳ فیوض الحرمین ص ۱۴ ۱۵ فیوض الحرمین مترجم ص ۱۵ و ۱۶

حضرت ماسٹاز مولانا محمد اسحاق صاحب دہلوی بھی غیر مقلد تھے۔ چنانچہ نواب قطب الدین صاحب کو تو فیہ الحق کے دیباچہ میں اس کی پرزور تردید کرنی پڑی۔
معرض میاں صاحب کے مزاج و معاملات کا ان کے حلقہ پر پورا اثر پڑا اور جو کام باقی رہ گیا تھا اسے سنبھالنے کے لیے تکمیل کو پہنچایا، پھر نہ کر دیا۔

یہ اس زمانہ کی بات ہے جب دہلی میں حضرت شاہ محمد اسحق صاحب **نواب قطب الدین صاحب** دہلوی قدس سرہ کے عزیز القدر تلمیذ حضرت نواب قطب الدین صاحب بقیہ حیات تھے۔ ان کو علماء اور عوام میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا، آپ اپنی زندہ جاوید کتاب منہ الحق شرح مشکوٰۃ شریف کی وجہ سے آج بھی اسی طرح معروف ہیں۔ آپ کی وفات ۱۲۸۹ھ میں عمر ۶۵ سال ۱۲۸۹ھ میں ہوئی ہے۔ آپ کو جب میاں نذیر حسین صاحب اور ان کے حلقہ کے بزرگ کا علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ لوگ امام اعظم کے کن مسائل کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں تو نواب صاحب نے ضروری خیال کیا کہ اس فتنہ کا سد باب کیا جائے، چنانچہ آپ نے وفات سے دس سال پہلے ۱۲۷۹ھ میں تنویر الحق نامی کتاب لکھی جس میں فضائل امام اعظم اور مسئلہ حقیر کے غزوہ ان مسائل کے دلائل بیان کئے جن کو بے اصل بتایا جاتا تھا۔

تنویر الحق تنویر الحق متوسط سائز کے ۱۲۶ صفحات کی کتاب ہے اور تین بابوں پر مشتمل ہے۔ حضرت مصنف قدس سرہ نے وجہ تالیف یہ بیان فرمائی ہے کہ

در بعض لوگوں کو امام اعظم اور ان کے متبعین کی نسبت یہ بدگمانی پیدا ہوئی ہے کہ ان کے معتبرات قرآن و حدیث کے خلاف ہیں اور بعض تو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ انھوں نے بعض مسائل میں فیض صریح کے خلاف کہا ہے اور بعض ان کے حق میں آیت اِتَّخَذُوا اٰخْبَارَهُمْ وَرُءَسَاءَهُمْ اَوْیَیَّ بَآئِنٍ دُوْنَ اللّٰهِ پڑھتے ہیں یعنی انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے۔ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ لوگ امام اعظم کو اخبار میں داخل کرتے ہیں اور ان کے متبعین کو تابعین علماء کفار کے مانند قرار دیتے ہیں۔ سبحان اللہ جو لوگ خیر القرون سے بہت دور ہوں وہ تو متبع سنت کہلائیں اور جو خیر القرون میں داخل ہیں

نہ مظاہر حق میں جو حدیث شریف کا ترجمہ ہے وہ حضرت شاہ محمد اسحق صاحب کلہے اور فوائد نواب صاحب کے یہ مندرجہ کے مقدمہ میں اس کی صراحت ہے ۱۲ ۱۷ سورہ توبہ آیت ۱۱۱۔

وہ اجبار اور خدا و رسول کے مخالف ٹھہریں، اور ان کے تابعین بدین اور ان کا لقب مشرک فی الرسالہ قرار پائے!۔۔۔۔۔ ایسی ایسی باتیں سن کر اس خیر خواہ خلاق کو بہت دل سوئگی ہوئی اور استخارہ مسنونہ کے بعد طے کیا کہ مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ لکھوں جس میں تین باب ہوں، ایک باب میں اجمالاً امام اعظم رحمہ اللہ کے کچھ فضائل بیان کروں، دوسرے باب میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی کا ذکر ہو اور تیسرے باب میں نماز کے وہ اختلافی مسائل ذکر کروں جن پر وہ لوگ شبہ کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ ان مسائل کی کئی دلیلیں دیکھ کر توبہ کریں اور جان لیں کہ پورا پورا اتباع انہی کی تقلید سے حاصل ہوتا ہے (تنویر الحق ص ۳۰۷ اردو بدل کر)

تنویر الحق کے باب اول میں امام اعظم کے کچھ فضائل اور باب دوم میں تقلید کا مختصر بیان ہے اور باب سوم میں یہ چودہ مسائل زیر بحث آئے ہیں:

(۱) قلتین کا مسئلہ (۲) فجر کا وقت مستحب (تغلیس و اسفار کی بحث) (۳) ظہر کا وقت مستحب (شدت حر میں ظہر کی تاخیر کا استحباب) (۴) ظہر کا آخر وقت (مثل اور مثلین کی بحث) (۵) جمع بین الصلوٰتین کا مسئلہ (۶) رفع یدین کا مسئلہ (۷) بسم اللہ کی جزئییت سُور (۸) بسم اللہ کا جہود اخفا (۹) فاتحہ نماز میں فرض ہے یا واجب (۱۰) جہری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۱) ستری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۲) ستر یا جہراً آمین کہنا (۱۳) نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ (۱۴) وتر کی ایک رکعت ہے یا تین رکعتیں؟۔۔۔۔۔

مولانا سید نذیر حسین صاحب نے اس کتاب کا جواب بنام معیار الحق لکھا ہے جس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

توفیر الحق یہ نواب قطب الدین صاحب کی دوسری کتاب ہے اور متوسط سائز کے صرف ۲۴ صفحات میں ہے اس میں تقلید کی بحث اور امام اعظم کی تابعیت کا اثبات ہے۔ نواب صاحب نے یہ کتاب معیار الحق کے بعد لکھی ہے، مگر اس کا تعاقب نہیں کیا۔ وجہ تالیف یہ لکھی ہے کہ:

”ان ایام میں بعض لوگوں نے اپنی بدعت، عناد اور حسد کی وجہ سے لوگوں کو بہکانا اور اپنی ہوائے نفس کی طرف بلانا شروع کیا ہے۔ اور ائمہ اور ان کے متبعین کے حق میں بدزبانی شروع کی ہے اور طرح طرح کے شبہ کرنے لگے ہیں اور چند سال گزرے ہیں

کہ میں نے چشم خود دیکھا تھا کہ حضرت خاتم المحدثین مولانا محمد اسحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ امام عظم رحمۃ اللہ علیہ پر طعن کرنے والوں پر ایسے خفا ہوتے تھے کہ ان کا رنگ سرخ ہو جاتا تھا اور فرماتے تھے کہ: ”بدون تقلید مذہب ایک امام کے بتی ہی نہیں!“ اور آپ حنفی المذہب تھے۔ سو اس فقیر نے ایسا ایسا حال دیکھ کر اور سن کر مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ تائید حق کے لئے لکھنے کا ارادہ کیا تھا (اس کے بعد تنویر الحق کا ذکر ہے) لیکن چونکہ وہ رسالہ مشکل تھا تو میں نے چاہا کہ ایک مختصر رسالہ صرف تقلید کے مسئلہ میں عام فہم لکھوں سو وہ رسالہ یہ ہے اور اس کا نام ”توفیر الحق“ ہے (صفحہ ۱۲۱ اردو بدل کر)

یہ تو بڑے پن کی بات ہے ورنہ درحقیقت توفیر جواب ہے معیار کا۔ صاحب معیار نے یہ حق کی تابعت کا انکار کیا ہے اور تقلید کے مسئلہ میں لے دے کی ہے نواب صاحب نے اس کا ہم لئے بغیر مسئلہ مدلل کیا ہے۔

۱۔ جناب میاں سید نذیر حسین صاحب کی کتاب ہے اور تنویر الحق کے رد میں لکھی گئی ہے۔
معیار الحق متوسط سائز کے ۲۵۶ صفحات میں ہے اور مسئلہ دتر کے علاوہ تنویر کے سبب سے بحث کی ہے۔ ۱۲۸۳ھ کی تصنیف ہے یہ وہی سال ہے جس میں دارالعلوم دیوبند متیہ میں آیا ہے۔ ایضاح الادلہ میں اس کتاب کا بار بار ذکر آیا ہے کہیں پورا نام معیار الحق و ترجمہ ”معیار“ آیا ہے اصحاب ظواہر کے حلقہ میں اس کو ایک طرح کے صحیفہ آسمانی کی حیثیت حاصل تھی۔ یہ مصنف نے نواب قطب الدین صاحب کی تنویر الحق کے بارے میں لکھا ہے کہ جس کا مواد میرے برگشتہ شاگرد محمد پنجابی کا فراہم کر دہ ہے جس طرح حضرت حسن بھری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پڑھ کر واصل بن عطاء برگشتہ ہو گیا تھا اسی طرح یہ شخص کئی سال مجھ سے استفادہ کرتا رہا۔ پھر برگشتہ ہو گیا اور مولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی تنویر العینین وغیرہ کے خلاف مواد جمع کر کے نواب صاحب کے پاس لے گیا اور ان کو مسلسل پھسلاتا رہا، یہاں تک کہ رام کر لیا۔ نواب صاحب نے اس کا مواد ترجمہ کر کے شائع کر دیا۔

۲۔ دارالحق فی رد معیار الحق محمد شاہ صاحب حنفی کی ضخیم تصنیف ہے، متوسط سائز کے ۴۹۰ صفحات میں ہے۔ مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب معیار الحق سامنے آئی تو نواب صاحب نے حکم فرمایا کہ اس کا جواب لکھا جائے۔ دیباچہ میں مصنف نے صاحب معیار کی تائید کی ہے کہ میں ان کی خدمت میں چار سال نہیں رہا ہوں، صرف دو رمضان رہا ہوں نیز یہ

بھی لکھا ہے کہ واصل بن عطا جس طرح حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے الگ ہوا تھا میں سید
نذیر حسین صاحب سے اس طرح الگ نہیں ہوا بلکہ جس طرح امام المسامین حضرت ابوالحسن اشعری رحمہ
اللہ نے ابوعلیٰ جبائی معتزلی سے علحدگی اختیار کی تھی، اسی طرح جب میں نے دیکھا کہ صاحب معیار
سنت والجماعت کے خلاف جارہے ہیں تو میں ان سے علیحدہ ہو گیا (ص ۷)

کتاب قابل مطالعہ اور کافی مواد کی حامل ہے اور معیار کی ایک بات کی تردید کی
ہے اور آخر میں سید نذیر حسین صاحب کے وہ عقائد ذکر کئے ہیں جن میں وہ منفرد ہیں۔ مصنف
محمد شاہ صاحب کے حالات ہمیں نہیں مل سکے۔

انتصار الحق | جب معیار الحق سامنے آئی تو نواب صاحب نے تو عالی ظرفی سے اس کی طرف توجہ
نہ کی، مگر اس کی قلعی کھولنی ضروری تھی۔ الشرجزلے خیر عطا فرمائیں حضرت مولانا
ارشاد حسین صاحب عمری، سرہندی ثم رامپوری کو، انھوں نے اس کا دندان شکن جواب انتصار الحق
کے نام سے لکھا۔ مصنف حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کی اولاد میں ہیں اور شیخ احمد سعید مجددی دہلوی
رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ :

انتهت اليه الفتيا، وبراكاسه
المذهب الحنفى، بواحد (ترجمہ ص ۲۹)
آپ رامپور کے سب سے بڑے مفتی اور
تمام اخاف کے مقتدا تھے

رامپور کا نواب کلب علی خاں آپ کا بہت احترام کیا کرتا تھا اور آپ کے مشوروں پر عمل
کرتا تھا۔ آپ کا رامپور میں سال ۱۲۱۱ھ میں انتقال ہوا ہے۔ آپ نے تنویر الحق کی تائید میں اور معیار الحق
کی تردید میں ایک ضخیم کتاب ۱۲۹ھ میں انتصار الحق کے نام سے لکھی ہے، جس کے مطالعہ سے
آپ کے تبحر علمی کا اندازہ ہوتا ہے۔ کتاب جہازی (بڑی) سائز کے ۲۱۶ صفحات میں ہے سب
سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کا تابعی ہونا ثابت کیا ہے پھر صاحب معیار نے جو امام اعظم کی کثرت
عبادت کو بدعت کہا ہے اس کا جواب دیا ہے پھر تقلید کی معرکہ الآراء بحث مفصل و مدلل لکھی
ہے پھر معیار کے مسائل میں سے صرف پانچ مسائل سے بحث کی ہے یعنی

(۱) قلتین کی حدیث (۲) اسفار و غلیس کی بحث (۳) ظہر کا مستحب وقت

(۴) ظہر کا آخر وقت (۵) جمع بین الصلوٰتین کی بحث

انتصار الحق ۱۲۹ھ میں حضرت مولانا محمد احسن صدیقی کی تصحیح کے ساتھ ان کے مطبع صدیقی
بریلی سے طبع ہوئی ہے اور قابل دید کتاب ہے۔ آج تک اس کتاب کا کوئی جواب نہیں دے سکا

ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے دسویں دفعہ میں متعدد عبارتیں اس کتاب کے حوالہ سے نقل فرمائی ہیں۔

میدان چھوٹے میاں نے سنبھالا! جب انتصار الحق سامنے آئی تو میاں سید نذیر حسین صاحب بقید حیات تھے بلکہ اس کے بعد بیس سال تک زندہ رہے مگر انھوں نے انتصار کا کوئی جواب نہ دیا نہ کسی اور نے دیا۔ وہ بظاہر بحث سے کنارہ کش ہو گئے، کیونکہ اب ماہر اللہ! ان کے تلامذہ کی کھیپ تیار ہو چکی تھی، جو میدان سنبھال سکتی تھی۔ چنانچہ اسی سال یعنی ۱۳۲۹ھ میں میاں سید نذیر حسین صاحب دہلوی کے خاص شاگرد جناب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے جو اپنے زمانہ میں ”وکیل اہل حدیث“ کہلاتے تھے میدان بدل کر جوابی وار کیا اور ایک اشتہار شائع کیا جس میں ایک طرف سے ہندوستان کے سارے خفیوں کو للکارا اور دس مسائل مشتہر کر کے چیلنج دیا کہ اگر کوئی ان مسائل کو قرآن و حدیث سے ثابت کر دے تو اس کو فی دلیل دس روپے انعام دیا جائے گا!

مولانا محمد حسین صاحب لاہوری | مولانا ابوسعید محمد حسین صاحب بٹالوی لاہوری (ولادت ۱۲۵۶ھ وفات ۱۳۳۵ھ) حضرت مولانا میاں سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کے خاص شاگرد تھے۔ بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے اور بٹالہ کی خلیفہ مسجد کے خطیب تھے۔ ایک ماہنامہ ”اشاعت السنۃ“ کے نام سے بھی نکالتے تھے ذہین، طباع، جملگڑا مزاج اور فتنہ پسند طبیعت پائی تھی۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں کہ

شَدَّ الدُّنْكَيرَ عَلَى مَقْلَدِي الْأَثَمَةِ الْأَرْبَعَةِ
لَا سِيَّامًا الْإِحْخَافَ، وَتَعْصَبُ فِي ذَلِكَ تَعْصَبًا
غَيْرَ مَحْمُودٍ، فَثَارَتْ بِهِ الْفِتْنَةُ، وَازْدَادَتْ
الْمُخَالَفَةُ بَيْنَ الْإِحْخَافِ وَأَهْلِ الْحَدِيثِ، وَرَجَعَتْ
الْمَنَاطِقُ إِلَى الْمَكَابِرَةِ وَالْمَجَادَلَةِ بِلِ الْمَقَاتِلَةِ

(نزہۃ الخواطر ص ۲۱۶)

بانی دارالعلوم دیوبند شمس العارفین حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ (ولادت ۱۲۴۸ھ وفات ۱۳۲۸ھ) سے بھی مولانا محمد حسین کا ربط و تعلق تھا۔ لایخمل مسائل میں وہ

حضرت کی طرف رجوع کرتے تھے۔ رسائل قاسم العلوم میں ایک مستقل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب کا اور دوسرا جوابی مکتوب حضرت نانوتوی کا مطبوعہ موجود ہے اور سوانح قاسمی جلد دوم ص ۲۲ میں حضرت نانوتوی سے ان کی ایک دلچسپ ملاقات کا بھی ذکر ہے اور اکابر دیوبند بظاہر اس معرکہ میں شریک و سہیم بھی نہیں تھے مگر پھر بھی نہ معلوم کس وجہ سے مولانا محمد حسین صاحب نے دارالعلوم دیوبند کو اپنے چیلنج کا نشانہ بنانا ضروری سمجھا، جبکہ دارالعلوم دیوبند کو قائم ہونے ابھی کل ۸ سال ہوئے تھے۔ حضرت شیخ الہند اظہار الحق کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:

”اب آپ کی چیئر کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ اشتہار جاری ہو کر آنے جلنے والوں کی معرفت مدرسہ دیوبند میں بھی آنے لگے، اس فتنہ انگیزی پر کوئی کہاں تک خاموش رہے“ (ص ۲) **اشتہار کا متن** | موصوف کے اشتہار کا متن یہ ہے

”میں مولوی عبدالعزیز صاحب، مولوی محمد صاحب، مولوی اسماعیل صاحب ساکنان بلیوالی، اور جو ان کے ساتھ طالب علم ہیں، جیسے میاں غلام محمد ہوشیار پوری، میاں نظام الدین صاحب، میاں عبدالرحمن صاحب وغیرہ، جملہ حنفیان پنجاب ہندوستان کو بطور اشتہار وعدہ دیتا ہوں کہ اگر ان لوگوں سے کوئی صاحب مسائل ذیل میں کوئی آیت قرآنی یا حدیث صحیح، جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ اس مسئلہ میں، جس کے لئے پیش کی جاوے نص صریح، قطعی الدلالہ ہو، پیش کریں تو فی آیت اور فی حدیث یعنی ہر آیت و حدیث کے بدلے دس روپے بطور انعام کے دوں گا۔

اولاً: رفع یدین نہ کرنا، آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا بوقت رکوع جلنے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے۔

ثانیاً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا۔

ثالثاً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا۔

رابعاً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا۔

خامساً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر کسی امام کی،

ائمۃ اربعہ سے تقلید کو واجب کرنا۔

۱۔ اصل اشتہار میں کسی جگہ آں حضرت کے بعد درود شریف نہ صراحت لکھا ہے نہ اشارۃً، بین القوسین ہم نے درود شریف بڑھایا ہے۔ یہ ہے وکیل اہل حدیث کے ادب کا حال!

ساو سَا: ظہر کا وقت دوسرے مثل کے آخر تک رہنا۔
 سَابِعًا: عام مسلمانوں کا ایمان اور پیغمبروں اور جبرائیل کا مساوی ہونا۔
 مَنًا: قضا کا ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا۔
 تَشْرِیح: مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جو رو کا دعویٰ کیا ہے کہ یہ میری جو رو ہے اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔
 تَامَسًا: جو شخص محرمات ابدیہ جیسے ماں، بہن سے نکاح کر کے اس سے صحبت کرے تو اس پر حد شرعی جو قرآن و حدیث میں وارد ہے، نہ لگانا۔
 عَشْرًا: تحدید آب کثیر جو وقوع نجاست سے پلید نہ ہو، وہ درودہ سے کرنا۔
 تَنْبِیْہ: ان مسائل کی احادیث کے تلاش کرنے کے واسطے، میں ان صاحبوں کو، اس قدر مہلت دیتا ہوں جس قدر یہ چاہیں، زیادہ مہلت میں ان کو بھی گنجائش ہے کہ یہ اپنے مذہبی بھائیوں سے بھی مدد لیں۔

المُشْتَبَر: ابو سعید محمد حسین لاہوری ۱۲۹۰ھ

مولانا بٹالوی کا یہ چیلنج نہ صرف تمام علمائے احناف کے خلاف تعلیٰ آمیز اعلان جنگ تھا، مگر حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تجہیل و تصلیل کو بھی متضمن تھا، جس سے ناواقف عوام کو یہ تاثر دینا منظور تھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے مسائل ایسے بے دلیل ہیں کہ ملک بھر کے علمائے احناف ان پر بھی ان پر صحیح دلیل قائم نہیں کر سکتے۔ یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا۔ پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب بھی لکھا تھا، مگر وہ ناکافی تھا۔ حضرت نانوتوی قدس سرہ کو بھی یہ ناگوار طرز و تعلیٰ نہایت ہی ناپسند آئی۔ آپ نے خود تو قلم نہیں اٹھایا البتہ آپ کی اجازت و اشارہ سے حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے، جن کو مدرس دارالعلوم ہونے ابھی کل چار سال ہوئے تھے، قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا جواب لکھا کہ قلم توڑ دے!

۱۰ عاشرا کے بجائے عشر لکھا ہے — یہ ہے حضرت مشہر کا مبلغ علم!

حضرت شیخ الہندؒ

شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب (ولادت ۱۲۶۸ھ وفات ۱۳۳۹ھ) دارالعلوم دیوبند کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس کے ذریعہ پہلے پہل مادر علمی کی آغوش تربیت آباد ہوئی۔ حضرت مولانا کی عمر پندرہ سال کی تھی، اور ابھی آپ قدوری اور تہذیب پڑھ رہے تھے کہ ۱۵ محرم ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم دیوبند کا قیام عمل میں آیا اور آپ سابقین اولین طلبہ میں داخل ہوئے ۱۲۸۴ھ میں آپ نے کثیر، میبذی، مختصر وغیرہ کا سالانہ امتحان دیا اس کے بعد کے سال میں ہدایہ، مشکوٰۃ، مقامات وغیرہ میں امتحان دیا اور ۱۲۸۵ھ میں کتب صحاح ستہ اور بعض دیگر کتب حضرت نانوتوی رحمہ اللہ سے شروع کیں۔ مولانا نانوتوی میرٹھ میں ایک مطبع میں تصحیح کا کام کرتے، وہ مطبع دہلی منتقل ہو گیا تو حضرت نانوتوی بھی دہلی منتقل ہو گئے اور کبھی کبھی دیوبند اور اپنے وطن نانوتہ بھی تشریف لے جا کر قیام فرماتے تھے حضرت شیخ الہند نے ان سب مقامات میں ساتھ ساتھ کرسلسلہ درس جاری رکھا اور بہ کمال تحقیق تمام کتابیں پڑھیں۔

اسی طرح رفتہ رفتہ ۱۲۸۹ھ تک حضرت نے تمام صحاح ستہ اور دیگر فنون کی اتنی کتابیں مولانا نانوتوی کی خدمت میں رہ کر ختم فرمائیں۔ اور فارغ التحصیل ہوئے اور بطور معین المدرسین درس دینے لگے اور ۹ اردی قعدہ ۱۲۹۰ھ کے پہلے جلسہ دستار بندی میں دستار فضیلت سے نواۓ گئے۔ اسی سال مولوی محمد حسین صاحب نے مسائل عشرہ کا اشتہار شائع کیا تھا ۱۲۹۱ھ میں مدرس چہارم مقرر ہوئے ۱۲۹۲ھ میں بزرگوں کے قافلہ کے ساتھ سفر حج کیا۔ ۱۲۹۳ھ میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی صدر المدرسین کی وفات کے بعد مدرس سوم ہوئے اور ۱۲۹۵ھ میں مولانا سید احمد دہلوی کے بھوپال منتقل ہونے کے بعد صدر المدرسین بنائے گئے۔ آپ کے تلامذہ کی صف میں علامۃ الدہر حضرت مولانا محمد الورشاد کشمیری، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی، مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی، مفکر اسلام حضرت مولانا مجید اللہ سندھی، حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب مؤلف حیات شیخ الہند، شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت الاستاذ مولانا نحر الدین احمد مراد آبادی، حضرت الاستاذ علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، مفسر قرآن

۱۔ آپ کو تحریک خلافت میں مسلمانوں کی طرف سے لقب "شیخ الہند" دیا گیا تھا (نقش حیات ص ۱۱)
۲۔ حیات شیخ الہند ص ۱۔

حضرت مولانا احمد علی لاہوری اور حضرت مولانا محمد میاں صاحب جیسے سینکڑوں نابغہ روزگار اور جہاں علم پیدا ہوتے ہیں۔

حضرت شیخ الہند کی زندگی کا تراجم دریں و قدریں اور آزادی کی جدوجہد میں گذرا ہے اس لئے آپ کی تصانیف بہت کم ہیں، ہمیں جن تصانیف کا علم ہو سکا وہ یہ ہیں

(۱) ترجمہ قرآن حکیم مع فوائد موضح فرقان ————— حضرت شاہ عبدالقادر صاحب دہلوی قدس سرہ کے ترجمہ کی تہذیب ہے۔ شاہ صاحب کے ترجمہ میں زمانہ بدلنے کی وجہ سے بعض الفاظ مشکل اور بعض جگہ اختصار محسوس ہوتا تھا۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے مشکل الفاظ کو آسان لفظوں میں تبدیل کیا ہے اور ضرورت کی جگہ نسبت مفصل ترجمہ کیا ہے اور فوائد صرف سورہ بقرہ و سورہ نسا پر لکھے پائے تھے کہ اللہ کو پیارے ہو گئے بلی حواشی شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے لکھے ہیں۔

(۲) الابواب والتراجم، صفحات ۷۲، سائز متوسط، موضوع: ابواب بخاری کے مقاصد کی تشریح۔ صرف کتاب العلم باب من اجاب السائل باكثر مما سأل تک ہے۔

(۳) ادلہ کاملہ (اظهار الحق) (۴) ایضاح الادلہ (دونوں کتابوں کا تعارف لکھا ہے) (۵) محمد البطل فی تخریج المعز والذل، حصہ اول صفحات ۹۲، حصہ دوم صفحات ۸۰ سائز

متوسط، موضوع: مسئلہ عموم قدرت باری تعالیٰ (مسئلہ امکان کذب)

(۶) احسن البقری فی توضیح اوثنی العری، مع ضمیمہ التوسع الی مقاصد التبعیج صفحات ۲۱۸

سائز متوسط، موضوع: حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ کی اوثنی العری کی توضیح و تائید اور کسر العری کی تردید۔

(۷) افادات محمود (مقالات شیخ الہند) چھوٹی سائز کے صفحات ۸۸، موضوع: دو مقالوں

کا مجموعہ۔ وحی اور اس کی عظمت طے حدیث لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی تشریح

(۸) مرثیہ حضرت مولانا گنگوہی قدس سرہ صفحات ۳۶ سائز متوسط

(۹) مسدس مالہ (مرثیہ حضرت اقدس مولانا عبدالرحیم صاحب راپوری قدس سرہ)

صفحات ۸ سائز متوسط، زمانہ اسارت ماثا میں لکھا گیا۔

(۱۰) خطبہ مدارت و فتویٰ ترک موالات، مسلم نیشنل یونیورسٹی علی گڑھ (جامعہ ملیہ دہلی) میں

۱۶ صفر ۱۳۳۱ھ میں پڑھا گیا صفحات ۱۲ سائز متوسط

(۱۱) خطبہ صدارت، جو جمعیتہ علمائے ہند کے دوسرے اجلاس منعقدہ ۱۹ تا ۲۱ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں پڑھا گیا، صفحات ۱۶ سائز متوسط

(۱۲) تقریر ترمذی شریف (عربی) غالباً یہ تقریر بانی جامع مسجد دیوبند حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ کے پوتے حضرت مولانا عبدالشکور صاحب کی مرتب کردہ ہے، جیسا کہ صفحہ ۲۵ کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے، صفحات ۵۲ سائز کلاں۔ ترمذی شریف کے شروع میں ملحق ہے۔

(۱۳) الورد الشذی علی جامع الترمذی (اردو) صفحات ۱۹۲ سائز متوسط مرتب کردہ حضرت مولانا میاں سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ

(۱۴) الفیض البجاری بشرح صحیح البخاری (عربی) صفحات ۹۲ سائز متوسط، حضرت مولانا عبدالاحد صاحب رحمہ اللہ استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند کے اہتمام اور راقم الحروف کے پیش لفظ کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

(۱۵) کلیات شیخ الہند رحمہ اللہ مرتبہ حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ، سائز متوسط، صفحات ۲۸ ۱۳۴۲ھ میں مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی ہے۔ شروع میں حضرت شیخ الہند کی مختصر سوانح ہے پھر آپ کا تمام منظوم کلام، قصائد مدحیہ، مرثیاتی و تاریخیات و فات بزرگان و حالات دارالعلوم پر پر جوش نظم اور مالٹا سے لکھے ہوئے دو خط جمع کردئے گئے ہیں۔

(۱۶) مکتوبات شیخ الہند حصہ اول صفحات ۸ مکاتیب کی تعداد ۸ مرتبہ حضرت میاں صاحب مطبوعہ مطبع قاسمی (دوسرا حصہ غالباً طبع نہیں ہوا)

اولہ کاملہ | مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے ۱۲۹۲ھ میں، جبکہ حضرت شیخ الہند کو مدرس دارالعلوم دیوبند ہوئے صرف چار سال گزرے تھے، اپنے استاذ محترم حضرت نانوتوی قدس سرہ کے ایما پر ۲۴ صفحات میں نہایت مختصر مگر جامع مانع جواب اولہ کاملہ کے نام سے تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا میاں اصغر حسین صاحب سوانح میں تحریر فرماتے ہیں:

”اولہ کاملہ — جس کا دوسرا نام اظہار الحق بھی ہے — دو جز کا ایک مختصر سالہ ہے، اور سب سے پہلی تصنیف ہے۔۔۔۔۔۔ لیکن برخلاف عام مصنفین کے — کہ ان کی ابتدائی تصانیف میں وہ بات نہیں ہوتی جو آخری تصانیف میں ہے —

حضرت مولانا کی یہ پہلی کتاب بھی آئندہ تصانیف کی طرح مکمل ہے۔ بلکہ ان سے بھی زیادہ بے حد معین اور دقیق و مدلل ہے، اہل علم ہی کچھ دادرے سکتے ہیں، کہ کس طرح بڑے جیسے مضامین کو مختصر عبارات میں ادا فرمایا ہے۔ اور اسی لئے عوام تو عوام، معمولی منہ کے فہم سے بھی باہر ہو گئی ہے، (۱۷۸)

جب اولہ کاملہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کے نام سے شائع ہوئی تو مولانا محمد حسین بٹالوی نے اسے حقہ کو اس کا یقین ہی نہیں آیا کہ یہ حضرت نانوتوی قدس سرہ کے علاوہ کسی اور نے تصنیف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے اس کا جو جواب بنام مصباح الاولہ چھاپا اس کے پیش پر یہ لکھا ہے:

”جواب رسالہ اولہ کاملہ کہ مولوی محمد قاسم صاحب درحجاب اسم محمود حسن طالب علم دیوبندی تحریر فرمودہ اند“

اور دفعہ عاشر کے جواب کے شروع ہی میں لکھا ہے کہ ”مگر کیا کیجئے، آپ بھی مجبور ہیں، حضرت استاذ مخدوم، جامع الفنون، قاسم العلوم جیسا ارشاد فرماتے ہیں آپ تحریر میں لاتے ہیں“ (مصباح الاولہ ص ۹)

مگر جب حضرت نانوتوی قدس سرہ کی وفات حسرت آیات کے عرصہ بعد ایضاح الاولہ شائع ہوا تب ان حضرات کو یقین کرنا پڑا کہ نہیں، قاسم العلوم کا کوئی سچا جانشین بھی ہے۔ البتہ دو جگہ کافی فرق ہے۔

اولہ کاملہ کے مضامین کی بلندی، نگارش کی بلاغت اور عبارت کا اختصار تسہیل اولہ کاملہ اس بات کا مقتضی تھا کہ اس کی تسہیل کی جائے کیونکہ بقول میاں صاحب ”وہ عوام تو عوام، معمولی اہل علم کے فہم سے بھی باہر ہو گئی تھی“ نیز ایضاح الاولہ سے پوری طرح استفادہ ہونے کے لئے بھی پہلے اس کا مطالعہ ضروری تھا۔ اس لئے ہم نے پہلے اس کی تسہیل خرچہ زمین کی ہے۔ جو ۲۳۲ صفحات میں شائع ہو چکی ہے اور توقع سے زیادہ مقبول ہوئی ہے۔ فخر محمد! قارئین کرام سے التماس ہے کہ وہ پہلے اس کا مطالعہ کریں ان شاء اللہ ایضاح الاولہ بہت سہل ہو جائے گی۔

جواب اولہ | جب اولہ کاملہ شائع ہوئی تو مولانا محمد حسین صاحب کو بہت فکر و امن گیر ہوئی کہ

کسی طرح اس کا جواب ضرور دیا جائے۔ ان کے حلقہ احباب میں ایک صاحب تھے جن کا نام محمد حسن امروہوی تھا، ان کو تیار کیا گیا، جنہوں نے مصباح الادلہ کے نام سے اولہ کاملہ کا جواب لکھا۔

محمد حسن امروہوی سلفی ثم قادیانی | اس کو احسن الناظرین اور افضل المستکملین سمجھتے تھے، کیونکہ

وہ ائمہ کرام کی شان میں سب سے زیادہ دریدہ دہن اور ہرزہ سرائی کرنے والا شخص تھا۔ مصباح الادلہ میں اس نے اکابر کی شان میں جو گستاخیاں اور بکواس کی ہے اس کو نقل کرنے کے لئے بھی قلم آمادہ نہیں ہے ایضاح الادلہ میں جگہ جگہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے اکابر کی شان میں اس کی بدزبانی اور ہرزہ سرائی پر احتجاج کیا ہے۔ شروع کتاب میں تصنیف کی سرگزشت بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

”سواول عرض یہ ہے کہ مجتہد محمد حسن صاحب نے اپنے رسالہ میں استعمال سب و شتم و تفسیق و تضلیل میں ہرگز کمی نہیں کی، بلکہ بعض مواقع میں اپنے جوش و خروش میں بے باکانہ کلمات کفر بول اٹھے ہیں“

مصنف مصباح نے اپنی بد فہمی سے وہ تمام آیات جو کفار کی تقلید آباد کے بارے میں تھیں، ائمہ مجتہدین پر اور ان کے متبعین پر چسپاں کر دی ہیں، حضرت قدس سرہ اس پر احتجاج کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”آپ کے اس قسم کے استدالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام مقتدایان دین و ائمہ مجتہدین، خلاف احکام خداوندی و ارشاد نبوی حکم دینے والے ہیں۔ حیف! حیف! اس جہالت و تعصب کا کیا ٹھکانا ہے کہ وہ آیات جو یہود اور نصاریٰ و مشرکین عرب کی شان میں نازل ہوں، آپ ان کا مصداق جملہ مقلدین کو فرماتے ہیں۔ اور کفار جو خلاف ارشاد خداوندی اپنے آباء و اجداد اور ان کے رسوم کا اتباع کرتے تھے، آپ اس کو اور اتباع ائمہ مجتہدین کو، جو بعینہ اتباع احکم الحاکمین ہے کما مراً، ہم سنگ سمجھتے ہیں“

کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں:

”مجتہد آخر الزماں (مصنف مصباح) کو جواب تو کچھ نہیں سوجھا، محض تبر و لعن و طعن، و تضلیل و تکفیر سے وہ کام لیا کہ فوارہ لعنت کہتے تو بجا ہے۔ حتیٰ کہ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ اور حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ، وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوًا اور

جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا اور وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ، وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا اور وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا اور وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا اور فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا، جملہ آیات کا مخاطب و مصداق تمام مقلدین ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے۔

چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں :-

بد مجتہد صاحب ان شاء اللہ مسلم ہیں، گو بد فہم اور متعصب و کج طبع ہیں اور ہر چند عباد صالحین و علماء دین کی شان میں گستاخ اور مقلد طریقہ رفاض ہیں۔ اور اگرچہ تکفیر مؤمنین میں معتزلہ اور خوارج کے شاگرد ہیں۔ اور یہ امور کو یقیناً سخت خوف ناک ہیں اور سبب

خذلان و ہلاک ہیں۔

انجام بد، پیناہ بخدا! حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے جب یہ الفاظ تحریر فرمائے تھے تو ان کے حاشیہ خیال میں بھی نہ ہوگا کہ مصنف مصباح محمد حسن امروہی کا کیا انجام ہونا ہے۔ آپ کا مقصد تو اکابر کی شان میں گستاخی کے انجام بد سے ڈرانا تھا لیکن یہ عجیب بات ہے کہ حضرت نے اس کو جس انجام بد سے ڈرایا تھا، اس کی شامت اعمال نے وہی روز بد اس کو دکھایا اور وہ غیر مقلدیت سے ترقی کر کے مرزا قادیانی کے حلقہ میں داخل ہو گیا۔ اس طرح ائمہ مجتہدین اور اکابر امت کی شان میں گستاخی اور بدزبانی کی پاداش میں دولت ایمان کھو بیٹھا۔

غلام احمد قادیانی نے اس مخدول کی دولت ایمان تو لوٹ لی، مگر اس کو جس طرح ذلیل کیا وہ تماشا بجائے خود لائق عبرت ہے۔ غلام احمد نے اس شخص کے فقر و مسکنت کا اظہار کر کے اس کے لئے ٹکے ٹکے کی خیرات جمع کرنے کا اشتہار دیا، جو مرزا کے مجموعہ اشتہارات میں نمبر ۸ پر درج ہے جس کے نتیجے میں بالکلیں افراد نے انیس روپے دو آنے کا وعدہ کیا، اور مرزا نے ہل من مزید کے لئے دوبارہ اشتہار جاری کیا۔ حالانکہ مرزا خود ”رئیس قادیان“ کہلاتا تھا، وہ چاہتا تو اپنی گروہ سے چالیس پچاس روپے بآسانی بھجوا سکتا تھا، مگر قدرت کو مرزا قادیانی کے ہاتھ محمد حسن امروہی کی ذلت و خفت کا اشتہار دلوانا منظور تھا۔ یہ تھا ائمہ حدیٰ اور

صلحائے امت کے خلاف ہرزہ سرائی کا انجام ۵

بس تجربہ کر دیم، دریں دیر یکافات باوردگشاں ہر کہ در افتاد برفاقد

محمد احسن امروہی نے ۱۲۹۵ھ میں اولہ کاملہ کا جواب لکھا تھا اس کا پورا نام

مصباح الاولہ

”مصباح الاولہ لدفع الادلۃ الاذلتہ“ رکھا تھا جس کا لفظی ترجمہ ہے ”ذیل دلیلوں کو ہٹانے کے لئے دلیلوں کا چراغ“ یہ نام ایک طرح کا معممہ ہے مصنف کی مراد پہلے اولہ سے اپنے دلائل ہیں۔ اور دوسرے اولہ سے اولہ کاملہ کے دلائل ہیں جس کی صفت اولہ لایا ہے یعنی وہ اپنی روشن دلیلوں سے خصم کی دلیل دلیلوں کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ مگر اول تو نام کے دونوں اجزاء میں کوئی ربط ہی نہیں دلیلوں سے دلیلوں کی تردید کے کوئی معنی ہی نہیں۔ ثانیاً اتنا لمبا نام کون لیا کرتا ہے لوگ صرف مصباح الاولہ کہیں گے اور جب کتاب اولہ کاملہ کے جواب میں لکھی جا رہی ہے تو لوگ اولہ سے اولہ کاملہ یعنی خصم کی دلیلیں مراد لیں گے مصنف کی اپنی دلیلیں کوئی بھی مراد نہ لے گا پس مصباح الاولہ کا مطلب ہوگا ”اولہ کاملہ کا چراغ“ یا فرقی مقابل کی دلیلوں کی توضیح، وہو کما تری مصباح الاولہ متوسط سائز کے ۱۵۶ صفحات میں ۱۲۹۵ھ میں دہلی کے مطبع فیض عام سے شائع ہوئی ہے جس کا دندان شکن جواب ایضاح الاولہ

مولانا عبید اللہ شریانی سلفی

مولانا عبید اللہ شریانی مشہور نو مسلم، سلفی عالم ہیں۔ سابق نام انتہا علم والد کا نام گوئی مل تھا۔ ۱۲۶۲ھ میں مالیر کوٹلہ میں مشرف بہ اسلام ہوئے اور ۱۲۶۹ھ میں اپنی مشہور کتاب تحفۃ الہند تحریر فرمائی جس میں ہندو مذہب کے راز ہائے نہفتہ بیان کئے، جو ہندو حضرات کے لئے وجہ شکایت بنے اور انھوں نے حکومت سے اس کتاب پر پابندی لگوائی۔ ۱۳۱۱ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے۔ آپ بہت نیک، متبع سنت عالم تھے۔ نہایت الخواطر میں آپ کے اچھے حالات کا تذکرہ ہے۔ آپ نے بھی سلفیت کے ناتے مصباح الاولہ پر تقریظ لکھی تھی اور صاحب مصباح کی بے ہودہ گوئی کو کلام ظرافت آمیز نام دیا تھا۔ حضرت قدس سرہ نے ایضاح الاولہ میں جگہ جگہ مولانا کی اس نازیبا ہنوائی اور خرف کو بہرہ قرار دینے کا شکوہ کیا ہے۔

ایضاح الاولہ

یعنی اولہ کاملہ کی تشریح۔ یہی وہ کتاب ہے جو قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے، اور جس کا پس منظر سمجھانے کے لئے یہ طویل پیش لفظ لکھا جا رہا ہے جب اولہ کاملہ شائع ہوئی تو حضرت شیخ الہند منتظر تھے کہ غیر مقلد حضرات اس کے جواب میں لب کشائی کرتے ہیں یا سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اور غیر مقلدین حضرات کے لئے اولہ کاملہ کی اشاعت نے ”اگر گویم مشکل و گرنہ گویم مشکل“ کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ مولانا بٹالوی اپنے رسالہ ”اشاعت السنہ“ میں برابر جواب دہی کا وعدہ فرما رہے تھے، مگر چونکہ اولہ کاملہ کا جواب لکھنے سے پہلے اس کے

مندرجات کو سمجھنے کا دشوار گزار مرحلہ درپیش تھا، جو کسی طرح طے نہیں ہو پاتا تھا اس لئے مولانا بناوی صاحب کے تو تمام وعدے معشوق بے وفا کے وعدے ثابت ہوئے۔ البتہ ایک ایسا شخص جواب نویسی کے لئے تیار ہوا جو عن نفہی اور عن سنجی میں بَلَّ هُوَ أَهْلُہ کے منصب پر فائز تھا اور ائمہ ہدیٰ اور اکابر امت کی شان میں گستاخی اور ہرزہ سرائی میں روافض کا استاذ تھا۔ اس نے اولہ کاملہ کا جواب مصباح الاولہ کے نام سے تحریر کیا اور سربرا آوردہ اہل حدیث حضرات نے اس پر تقریظیں لکھیں۔

مصباح الاولہ کی اشاعت کے بعد بھی حضرت شیخ الہند نے جواب میں اس خیال سے توقف فرمایا کہ شاید وکیل اہل حدیث مولانا محمد حسین صاحب بھی حسب وعدہ کچھ لکھیں، تو دونوں کو کچھ انتظار آیا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد مولانا محمد حسین صاحب نے اپنے پرچہ ”اشاعت السنۃ“ میں یہ اعلان کر کے جواب سے سبک دوشی حاصل کر لی کہ

”میں نے مصباح الاولہ مصنفہ مولوی محمد حسن کو بتماہا دیکھا، واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب ہے۔ اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب محقق اور مفصل اس میں موجود ہے اور طالب حق کے لئے کافی ودافی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مصمم تھا چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے تھے۔ مگر بعد مطالعہ مصباح الاولہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا فضول ہے“

(دیباچہ ایضاح الاولہ)

اس اعلان کے بعد مزید انتظار فضول تھا۔ اس لئے حضرت قدس سرہ نے خدا کے نام سے جواب کے لئے قلم اٹھایا۔ مگر دورانِ تالیف بعض اہم واقعات پیش آئے جن کی بنا پر جواب تیار ہونے میں تعویق و تاخیر ہوئی۔ چلند ہی دفعات لکھنے پلے تھے کہ سفر حج پیش آیا، واپسی کے بعد دو سال تک استاذ محترم حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ کی علالت کا سلسلہ چلتا رہا۔ یہ پورا عرصہ حضرت شیخ الہند کا استاذ کی شبانہ روز تیمارداری میں گذرا حتیٰ کہ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ میں حضرت الاستاذ کا وصال ہو گیا اور عاشق کے دل کی دنیا لوٹ گئی۔ آرزوؤں اور تمناؤں کے آگینے چکنا چور ہو گئے اور تصنیف و تالیف کا سارا کام ٹھپ ہو گیا۔ دیباچہ میں اس واقعہ جانگزا اور صدمہ غم افزا کا مفصل تذکرہ موجود ہے۔

بالآخر صاحب زادہ محترم حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند کے حکم پر

۱۲۹۹ھ میں بقیہ دفعات کا جواب لکھ کر تکمیل فرمائی۔ کتاب کا موضوع وہی مسائل عشرہ ہیں مگر ضمیمہ بیسیوں علمی مباحث سے تعرض کیا گیا ہے جن میں حضرت کی دینی ثقاہت اور علوم حدیث میں بصیرت و مہارت کے خوب خوب جوہر کھلے ہیں۔ حضرت مولانا سید میاں اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

”حضرت مولانا نے اس کتاب میں شرح معانی حدیث اور تطبیق بین الروایات اور توفیق اقوال المجتہدین بالحدیث میں اپنے خدا داد تفقہ فی الدین کا نمونہ دکھلایا ہے۔ اور مختلف ابحاث کے ضمن میں ایسے معنایں غالبہ بیان فرماتے ہیں کہ ازہا بن متوسط کو ان کی ہوا بھی نہیں آئی۔ اور آیات قرآنی اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ اقوال فقہاء و مجتہدین کی بھی اس خوبی سے شرح فرمائی ہے کہ بے ساختہ ان هذا اللہ والحق المبین زبان سے نکل جاتا ہے اور قرأت فاتحہ اور نفاذ قضاء قاضی نکاح محرمات اور زیادت و نقصان ایمان کی ابحاث میں بے مثل تحقیقات کو دیکھ کر الہام من اللہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ اردو عبارت نہایت سلیس، تعریضات و اشارات، و بے شمار اردو باواقع اردو فارسی کے پُر مغز و آفہ دار اشعار۔ اس بے مثل خزینہ علوم محدثین کو چار سو صفحات پر ختم کر کے ۱۲۹۹ھ میں مولانا نے فراغت پائی۔ اور اسی وقت طبع ہو کر مقبول قاطر اہل علم ہوا حضرت مولانا کے علوم و کمالات کے لئے اگر بالفرض دنیا میں کوئی بھی ثبوت اور کوئی بھی یادگار نہ ہوتی تو یہی کتاب کافی تھی۔ جزاھم اللہ تعالیٰ عنا وعن سائر

(حیات شیخ الہند ص ۱۸)

المسلمین

ایضاح الادلہ پہلی مرتبہ ۱۲۹۹ھ میں میرٹھ میں مطبع ہاشمی میں طبع ہوئی تھی جس کے ۳۹۶ صفحات ہیں۔ دوسری مرتبہ ۱۳۳۳ھ میں حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ (ولادت ۱۲۹۲ھ و وفات ۱۳۶۲ھ بمقام راندیر گجرات) کی تصحیح کے ساتھ مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے صفحات بھی ۳۹۶ ہیں۔ اسی طبع کا فاروقی کتب خانہ ملتان نے عکس شائع کیا ہے جس میں حضرت میاں صاحب نے پیر التماس میں لکھا ہے کہ

”قدیم نسخے کو بہت ہی محنت اور غور سے صحیح کیا جس کا پڑھنا بھی اہل مطالع کی عنایت سے دشوار تھا۔ اور باوجود غور و فکر کے جس جگہ عبارت و مطالب، فہم ناقص میں نہ آئے خود حضرت مولف مدظلہم سے استفادہ کر کے صحیح کیا۔ اور جہاں تک ضعف بصر نے اجازت

دی کاپیوں کو بھی خود نہایت غور سے صحیح کیا۔ اور باقی کو بمصارف زائدہ معتد اہل علم سے صحیح کرایا۔ مگر نہایت ہی افسوس ہے کہ درمیانی چند اجزاء جن کا اہتمام بوجہ عجلت ایک خاص مہربان کے سپرد کر دیا تھا، ان کی نامہربانی سے ایسے خراب ہوئے کہ تمام کتاب کو کھودیا۔

پھر تیسری بار کتب خانہ فخریہ امروہی دروازہ مراد آباد تھے تصحیح تام و اضافہ تراجم عربی عبارات از حضرت الاستاذ علامہ سید فخر الدین احمد صاحب مراد آبادی شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند (ولادت ۱۳۰۷ھ وفات ۱۳۹۲ھ) شائع ہوئی جس کے چار سو بارہ صفحات ہیں پھر چوتھی مرتبہ دیوبند کے کتب خانہ رحیمیہ نے شائع کی اور اب آخر میں پانچویں مرتبہ کراچی (پاکستان) کی ایچ ایم سعید کمپنی نے حضرت مفتی احمد الرحمن صاحب مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ کراچی کے پیش لفظ کے ساتھ شائع کی ہے مفتی صاحب کے اس پیش لفظ سے ہم نے اپنے پیش لفظ میں استفادہ کیا ہے۔

ہر طرف خاموشی! ایضاح الادلہ شائع ہونے کے بعد ۲۱ سال تک حضرت مولانا سید

نذیر حسین صاحب محدث دہلوی بقید حیات رہے۔ ۳۹ سال تک وکیل اہل حدیث مولانا محمد حسین صاحب لاہوری حیات رہے۔ ۱۱ سال تک مولانا عبید اللہ صاحب پٹلی صاحب تحفۃ الہند زندہ رہے مگر ہر طرف خاموشی چھائی رہی اور انتصار الحق کی طرح اس کا بھی کوئی جواب نہ دے سکا۔ بلکہ صاحب مصباح کے ارتداد اور دیگر تجربات کے بعد مولانا محمد حسین صاحب بنالوی نے اپنے پرچہ اشاعت السنۃ کی جلد ۱۱ شمارہ ۲ ص ۵ پر لکھا کہ

پچیس برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں، ان میں بعض عیسائی ہو جاتے ہیں اور بعض لاندہب، جو کسی دین و مذہب کے پابند نہیں رہتے۔ اور احکام شریعت سے فسق و خروج تو اس آزادی کا ادنیٰ نتیجہ ہے۔ (بحوالہ اختلاف المذہب ص ۱)

از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

مگر خود حضرت مولانا محمد حسین صاحب آخر تک مجتہد مطلق بنے رہے یا مطلق تقلید کے تارک رہے۔ کیونکہ وہ اپنے آپ کو بڑا ذی علم تصور فرماتے تھے جبکہ صورت حال یہ تھی کہ انھوں نے ایک بار حضرت نانوتوی قدس سرہ سے تنہائی میں متعدد مسائل خلاfiہ پر گفتگو کی تو آخر میں بے صلہ ان کی زبان سے یہ فقرہ نکلا کہ

”مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور مقلد ہو (یعنی بایں زور علم و فراست و قوت استنباط تقلید کے کیا معنی؟)

حضرت نالوتوی قدس سرہ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

”اور مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور غیر مقلد ہو (یعنی مدعی اجتہاد ہو) (سوانح قاسمی ص ۲۲) آیت میں تحریف کا شاخسانہ | ایضاح الادلہ کے تمام ایڈیشنوں میں بجز آخری ایڈیشن

کے، ایک آیت کریمہ کی طباعت میں افسوسناک غلطی ہو گئی تھی۔ بے لگام غیر مقلدین سے، کتاب کا جواب نہ بن سکا، تو اسی کو ہوا بنا کر کھڑا کیا کہ مصنف نے قرآن کریم میں تحریف کی ہے، حالانکہ وہ سبقت قلم تھی یا سو کتابت تھا۔ اس لئے دارالعلوم دیوبند کی مؤثر مجلس شوریٰ نے طے کیا کہ ایضاح الادلہ کو تصحیح کے ساتھ شائع کیا جائے۔ سچ ہے خدا شترے برانگیزد کہ خیرے درں مضر باشند! مخالفین کی یہی فتنہ انگیزی تصحیح کتاب کا داعیہ بن گئی۔ اور جو کچھ بن پڑا تدرقار بن ہے۔

خدمت کتاب | سب سے پہلے تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کر کے ایک صحیح نسخہ تیار کیا گیا۔ کام کے دوران اندازہ ہوا کہ پہلے ادلہ کاملہ کی تسہیل ضروری ہے، چنانچہ وہ پیش کی گئی۔ پھر ایضاح الادلہ پر کام شروع کیا گیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کر کے صحیح ترین نسخہ تیار کرنے کی امکانی سعی کی گئی ہے

(۲) قدیم رسم الخط، جس میں کئی لفظ ملا کر لکھے جاتے تھے، یا اے مجہول، یا تے معروف کی شکل

میں لکھی جاتی تھی اور لمبی تار تلے مدور کی شکل میں لکھی جاتی تھی، اس کو عصر حاضر کے رسم الخط میں لکھا گیا ہے۔ اسی طرح عبارت کے پیرا گراف علیحدہ کئے گئے ہیں

(۳) ہر بحث کے شروع میں ایک مختصر نوٹ لکھا گیا ہے جس میں زیر بحث مسئلہ اور اس

سلسلہ کی بنیادی باتیں عرض کی گئی ہیں تاکہ قارئین علی وجہ البصیرت کتاب کا مطالعہ کر سکیں۔

(۴) کتاب میں جو بھی حوالہ آیا ہے اس کو اصل مرجع سے ملا کر صحیح کیا گیا ہے اور فقید صفحہ و

جلد حوالہ درج کیا گیا ہے۔

(۵) تمام عبارتوں کے ————— خواہ عربی ہوں یا فارسی، تطم ہوں یا نثر ————— ترجمے کئے

گئے ہیں، مراد آباد کے ایڈیشن میں صرف عربی عبارتوں کے ترجمے تھے بلکہ اکثر جگہ صرف غلامہ دیا گیا تھا ہم

نے ان تراجم سے استفادہ کیا ہے مگر ان کو بعینہ باقی نہیں رکھا۔

(۶) مشکل الفاظ کے معانی لکھے گئے ہیں، طویل ابحاث کا خلاصہ دیا گیا ہے اور دقیق عبارتوں

کی تشریح کی گئی ہے۔

(۷) اور سب سے اہم کام یہ کیا گیا ہے کہ پوری کتاب میں شاہ سرخیاں اور ذیلی عناوین لگائے گئے ہیں اور کوشش کی گئی ہے کہ عنوان حضرت جی کی عبارت سے مستفاد ہوا اور معنوں کا خلاصہ ہو امید ہے کہ یہ محنت کتاب کے سمجھنے میں بہت مددگار ثابت ہوگی۔

(۸) جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں مزید حوالے بڑھائے گئے ہیں اور کوئی استہلاک ضروری ہوا تو یہ جسارت بھی روا رکھی گئی ہے۔

(۹) بعض جگہ تکرار محسوس ہوتی تھی، وہاں ایسے عنوان لگائے گئے ہیں کہ تکرار کی وجہ سمجھ

میں آجائے۔

(۱۰) شکل الفاظ اگرچہ وہ اردو کے ہوں اعراب کے ساتھ لکھے گئے ہیں تاکہ مطالعہ میں سہولت ہو کتاب کی ترتیب کتاب میں تمام عنوانات اضافہ شدہ ہیں۔ علاوہ انہیں جو چیزیں بڑھائی گئی ہیں ان کو یا تو خطوط کے چوکٹے میں رکھا گیا ہے یا بین القوسین یا گیا ہے۔ عربی فارسی عبارتوں کے تمام حوالے اور ترجمے جو بین القوسین ہیں وہ سب بڑھائے گئے ہیں ان کو حاشیہ میں اس لئے نہیں رکھا گیا ہے کہ اس سے قارئین کو مطالعہ میں الجھن پیش آتی، اور حضرت کی عبارت سے امتیاز کے لئے اضافہ کا بین القوسین یا خطوط کے فریم میں کر دینا کافی تھا اور جن باتوں کا کتاب میں لینا ضروری نہیں تھا ان کو حاشیہ میں رکھا گیا ہے۔

معذرت | باذوق اہل علم کو دوران مطالعہ یہ بات گراں گذر سکتی ہے کہ آسان آسان لفظوں کے معانی کیوں لکھے گئے ہیں، مگر ہمارے پیش نظر چونکہ عام قارئین تھے اس لئے یہ حضرات ہماری معذرت قبول فرمائیں۔ نیز عام قارئین سے بھی ہم معذرت خواہ ہیں کہ ان کے لئے جو مشکل الفاظ ہو سکتے تھے، سب کے معانی ہم نہیں لکھ سکے ہیں۔ بعض الفاظ تو بار بار آتے ہیں، بعض لفظوں کو آسان خیال کر کے چھوڑ دیا گیا ہے۔ بہر حال ہم نے جو ممکن تھا اس سے درگزر نہیں کیا ہے۔

تشکر و امتنان | اس کتاب کو تسہیل کے ساتھ منظر عام پر لانے کا اصل سہرا تو دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے سربراہ مگر دارالعلوم دیوبند کے مخلص جہتہم حضرت

اقدس مولانا مرغوب الرحمن صاحب دامت برکاتہم کی توجہات سامیہ اور شیخ الہند اکیڈمی کے روح رواں مکرم و محترم حضرت مولانا ریاست علی صاحب زید مجدہم کی خصوصی دلچسپی کا بھی بڑا حصہ ہے۔ اس لئے یہ سب حضرات ہم سب کی طرف سے شکریہ کے مستحق ہیں۔ اور یہ

کتاب بھی میں نے اولہ کاملہ کی طرح برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالن پوری سلمہ استاذ دارالعلوم دیوبند کے ساتھ مل کر تیار کی ہے، بلکہ الجھن کا سارا کام انھوں نے ہی انجام دیا ہے۔ کتاب کے مقابلہ میں وہ شریک رہے، پھر پوری کتاب کا دیدہ ریزی سے مسودہ تیار کیا اور محنت شاقہ برداشت کر کے حواشی مرتب کئے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً فی الدارین، وصلى الله تعالى على النبي الكريم وعلى آله وصحبه اجمعين۔

سعید احمد عفا الشرح عنہ پالن پوری
خادم دارالعلوم دیوبند
۲۴ ربیع الاول ۱۴۱۷ھ





الْحَمْدُ لِلّٰهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنُؤْمِنُ بِهِ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ، وَنَعُوذُ
بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّهِ وَأَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ
فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
وَرَسُولُهُ، رَضِيتُ بِاللّٰهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا،
وَبِالْقُرْآنِ كِتَابًا، رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

(ترجمہ: ہر ستائش اللہ ہی کے لئے ہے، ہم اُس کی تعریف کرتے ہیں، اور اُسی سے مدد
کے خواستگار ہیں، اور اُسی سے مغفرت کی استدعا کرتے ہیں، اور اُسی پر ایمان رکھتے ہیں، اور اُسی
پر اعتماد کرتے ہیں، اور ہم اپنے نفس کی شرارتوں سے اور اپنی بد اعمالیوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
جس کو ہدایت دیں اس کو کوئی گمراہ نہیں کر سکتا، اور جس کو ہدایت سے محروم کر دیں اس کو کوئی ہدایت
مآب نہیں کر سکتا، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی پرستش کے لائق نہیں ہے سوائے اللہ کے جو
تنہا ہے، اُن کا کوئی ساجھی نہیں ہے، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اُن
کے بندے اور اُن کے رسول ہیں، خوش ہوں میں اللہ تعالیٰ کے پروردگار ہونے پر، اسلام کے
مذہب ہونے پر، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے پر، اور قرآن کریم کے کتاب الہی ہونے پر،
اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے، اور ہمارے اُن بھائیوں کو (بھی) جو ہم سے پہلے ایمان لائے
ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے پروردگار!
آپ بڑے شفیق و رحیم ہیں)

وجہ تصنیف | بعد حمد و صلوة کے آنجندہ شیخو ان لوج نادانی، و حرف آموز صفحہ بیچ یدانی، احقرین خاک پاسے اہل اسلام، بندہ محمود حسن عفر اللہ لہ و لوالہ دینہ، و احسن اللہ لہ و لوالہ طالب علم مدرس عربی دیوبند، ناظران با انصاف کی خدمت میں یہ گزارش کرتا ہے کہ کئی برس کا عرصہ گزر گیا کہ جناب اجتہاد مآب، گل سرسید محدثین پنجاب، مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی نے ایک اشتہار مطبوعہ سوالات عشرہ، بمقابلہ مقلدین، بالخصوص مقلد ابن حنفی المذہب کے مشتہر کیا تھا، اس کے جواب میں ایک رسالہ مختصر منشی بہ اولیٰ کاملہ ہم نے بھی طبع کرایا تھا، ہر چند اس قسم کے بیاضات باہمی میں قلم اٹھانے سے جی رکتا تھا، مگر ان حضرات کی جسارت غیر مہذبانہ، اور زبان درازی بے باکانہ کی وجہ سے ناچار ہم کو اس شکاکش میں پھنس کر اپنی اوقات و ضروریات کا خون کرنا پڑا!

حضرت مشتہر مذکور کے ثبوت جسارت کے لئے تو یہی دلیل کافی ہے کہ اس قسم کے اختلافی مسائل جن میں صحابہ و تابعین کے وقت سے اختلاف چلا آتا ہے، اور مصداق "اِخْتِلَافٌ اُمَوِیّ وَ رَہْمَہُ" کا ہے، اس طرح علی الاعلان اشتہار دینا، اور عوام کی دھوکہ دہی کو شہر ایک جواب پر وعدہ انعام کرنا، خلاف شان تہذیب علماء نہیں تو کیا ہے؟

علاوہ ازیں عبارت جو شروع اشتہار میں تحریر فرمائی، اس کے ملاحظہ سے تو دعویٰ مذکور اور بھی واضح ہوتا ہے، بظاہر اگر کسی ایک شخص کی نسبت جو مشتہر صاحب کے مقابل ہوتا، اگر اس قسم کی تحویر مشتہر کرتے تو بھی ایک بات تھی، اس آعلیٰ و جوش علم و اجتہاد کا کیا ٹکڑا ہے

۱۔ نادانی کی تختی کی الف، ب پڑھنے والا، اور جہالت کے صفحہ کے حرف سیکھنے والا، زبانہ ہر میں سب سے کم رتبہ مسلمانوں کے پاؤں کی خاک ۲۔ بخشش فرمائیں اللہ اس کی اور اس کے ماں باپ کی اور اچھا معاملہ کریں ان دونوں کے ساتھ اور اس کے ساتھ ۱۲۔ یہ تو اضعا لکھا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ میں دارالعلوم کے مدرس ہو گئے تھے ۱۳۔ اجتہاد مآب، اہل درجہ کا مجتہد ۱۴۔ گل سرسید، سید اچھا پھول، کنیت: محمد، منتخب ۱۵۔ اشتہار کا متن مقدمہ میں دیا گیا ہے ۱۶۔ ترجمہ، میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ یہ روایت مشہور ہے، مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے، غلام شکیل نے فرمایا ہے کہ لیس بمعرفہ عند المحدثین، ولہم اُفَعْلَ لہ علی سنی صحیح و لا ضعیف، ولا موضوع (فیض المقدیر ص ۲۱۳) البتہ اس کے ہم معنی ایک ضعیف روایت ہے کہ اِخْتِلَافٌ اَصْحَابِی رَحْمَۃٌ قَالَ الْحَافِظُ الْعِرَاقِ: سَنَدٌ ضَعِیْفٌ (فیض القدر ج ۱ ص ۱۲) ۱۷۔ کو یعنی کہنے ۱۸۔ دعویٰ مذکور: یعنی جسارت غیر مہذبانہ ۱۹۔ تعلق: شیخی، ڈینگ ۲۰۔

کہ ایک طرف سب حنفیان پنجاب و ہندوستان وغیرہ کے مقابلہ میں ان نثرانیوں پر آگئے !
الحاصل اس قسم کی بے باکی دیکھ کر طوطا و گڑھا بطور اختصار ہم نے جواب اشتہار لکھ کر طبع
کرادیا، اور سمجھتے تھے کہ کیا عجب ہے کہ مشہر صاحب اب بھی سمجھ کر اس قسم کے امور سے احتراز کریں،
سو ایسا ہی ہوا یعنی مشہر صاحب چند دنوں تک تو اپنی بات بنانے کو اپنے پرچہ "اشاعت الشکۃ"
میں یہ وعدہ فرماتے گئے کہ "اولہ" کا جواب اب چھپتا ہوں ! مگر آخر کو کچھ سمجھ بوجھ کر خاموشی اختیار کی،
مگر بموجب مثل مشہور: "بیل نہ کودا، کودی گون ! مجتہد بے بدل و محقق بے مثل، مُلقب بہ احسن
الناظرین، و موصوف بہ افضل المتکلمین مجتہد سید محمد احسن صاحب امر وہوی کے نام سے بمقابلہ
"اولہ کاملہ" ایک رسالہ موسوم بہ "مضباح الاولۃ لدفع الاولۃ الاولۃ"، طبع ہوا جس کے نام ہی
سے غیر مربوط ہونے کے سوا — تہذیب مجتہدانہ ٹپکتی ہے۔

سبب خیر | شاید بعض ناظرین کو یہ نام سن کر غلجمن پیدا ہو کہ باوجودیکہ مجتہد صاحب نے برہم
خود "اولہ کاملہ" کا رد لکھا ہے، پھر اس کا نام "مضباح الاولۃ" کس جسے تجویز کیا؟ مگر اس کی وجہ وجہ
جس کو دیکھنی ہو دفعات ذیل کو ملاحظہ کرے، ان شار الشراس نام کا اس کتاب کی نسبت اسم
بائستی ہونا مدلل ثابت ہو جائے گا۔

۱۔ نثرانی (تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا) خود ستانی دشمنی، ڈینگ ۱۲ طوطا و گڑھا: چار و ناچار، خواہ مخواہ، مجبوراً
۲۔ مثل "بیل نہ کودا، کودی گون، یہ تماشہ دیکھ کون؟" وہاں بولتے ہیں جہاں کوئی امید کے خلاف کام کرے،
یا دخل در معقولات دے، یعنی جس کو کوونا یا شکایت کرنا چاہئے تھا وہ تو چپ رہا، اور جس کو شکایت نہ کرنا
چاہئے وہ الٹی شکایت کرنے لگا ۱۲۔ بسا اوقات ایسے واقعات پیش آتے ہیں، جو بظاہر برے ہوتے
ہیں مگر ان میں خیر مضمر ہوتی ہے، مضباح الاولۃ (شمع و دلائل) چونکہ سبب بنی "ایضاح الادلۃ" کے وجود
میں آنے کی، اور اس طرح "اولہ کاملہ" کی خوب تشریح و توضیح ہو گئی، اس لئے اظہار حقانیت و عمدگی
مضامین اولہ کاملہ کی تردید میں لکھی گئی اس کتاب کو "مضباح"، کہیے تو یہاں ہے یعنی صاحب مضباح نے اپنی
کتاب کا نام جو "مضباح الاولۃ" رکھا ہے وہ تسمیۃ السبب باسم السبب کے قبیل سے ہے، اصل "مضباح
الادلۃ" تو "ایضاح الادلۃ" ہے مگر اس کا سبب چونکہ محمد احسن صاحب کی کتاب بنی اس لئے انھوں نے اس کا نام
"مضباح الاولۃ" رکھ دیا، اور لدفع الاولۃ الاولۃ میں اولہ اولۃ سے "مضباح الادلۃ" کے دلائل مراد لئے
جائیں تو بہتر ہے، جن کی "ایضاح الادلۃ" میں خوب تردید کی گئی ہے ۱۲

وجہ تاخیر | سو یہ تصنیف لطیف طبع ہو کر جب ہم تک پہنچی تو اس کو دیکھ کر اول تو یہ خیال آیا کہ بنام خدا جس طرح ہو سکے اس کا جواب لکھ دیا جائے، مگر اس رسالہ کے دیکھنے کے بعد جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اکثر مواقع میں حضرت مصنف نے فہم و انصاف کی خوب ہی خبر لی ہے، اور ان حضرات سے امید قبول حق، خیال تمام ہے، ان کے مقابلہ میں قلم اٹھانے سے ہرگز کچھ نفع نہ ہوگا، تو کاہلی طبع کو ایک وجہ وجہ ہاتھ آئی۔

تاخیر کی دوسری وجہ | ادھر یہ خیال رہا کہ شاید حضرت مشتہر بھی اس کے جواب میں حسب وعدہ مذکور خاتمہ فرمائی کریں، تو ان کا جواب لکھنا ہی پڑے گا، اسی ضمن میں ”مصباح“ کی نسبت بھی حسب موقع کچھ کچھ گزارش کر دی جائے گی، مگر کچھ عرصہ کے بعد مشتہر صاحب نے کچھ سوچ سمجھ کر اپنے پرچہ میں چھاپ دیا کہ

”میں نے کتاب ”مصباح الادلۃ“ مصنفہ مولوی محمد حسن صاحب کو بتا دیا، واقعی کتاب لا جواب اور جواب باصواب ہے، اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، مجملہ امور کا جواب محقق و مفصل اس میں موجود ہے، اور طالب حق کے لئے کافی و دانی ہے ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مقصود تھا، چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے ہیں، مگر بعد مطالعہ ”مصباح الادلۃ“ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا محض فضول ہے، اس لئے مناسب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سعی بلیغ مبذول فرمائیں، اور اس کے مطالعہ سے مستفیض ہوں۔“

اس کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد مولوی محمد حسین صاحب ”مصباح“ کو جواب شافی خیال فرماتے ہیں، اور اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں تو اب ہرگز تحریر جواب ”ادلۃ کاملہ“ کی طرف توجہ نہ فرماویں گے علاوہ انہی اور بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تعریف ”مصباح“ میں حضرت مشتہر کے ہم زبان تھے، سواب ہم کو بھی بالقصد ”مصباح الادلۃ“ کا جواب لکھنا پڑا، اور جن اوقات میں مشغولہ کتب بینی و حوائج ضروریہ سے کسی قدر فراغت میسر ہوتی تھی اس میں تحریر جواب کا قصد مقصود کیا۔

۱۔ خیال خام: کچھ خیال، وہ خیال جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو ۱۲۔ وجہ وجہ: بہترین وجہ، عمدہ وجہ ۱۳۔ خاتمہ فرمائی کرنا: لکھنا ۱۴۔ تمامہا: مکمل ۱۵۔ باصواب: درست، صحیح ۱۶۔ تحریر: لکھنا ۱۷۔ مقصود: پختہ، پکا ۱۸۔ سعی بلیغ: پوری کوشش ۱۹۔ رطب اللسان: تر زبان، بہت تعریف کرنے والے ۲۰۔ کتب بینی: کتابیں دیکھنا ۲۱۔ حوائج ضروریہ: ضروری کام ۲۲۔

سفر حج | سو فقط تین یا چار دفعات کا جواب لکھا تھا کہ اتنے میں اس ضلع کے مجمع علماء زبانی تھے، جماعت صالحین نے حج کا عزم فرمایا، اور ان کی دیکھا بھالی بعض بعض ہم جیسوں نے مجمع نظریہ کے لئے ہم رکابی اہل الشراور گردان نشانی راہ بیت اللہ اختیار کی، اور ہرکرت اقدام

وقت حضرت نانوتوی قدس سرہ | مگر تقدیر الہی سے اپنی شامیت اعمال نے یہ رنگ

لکھا کہ حضرت مخدوم العلماء، ومطاع الفضل، مصدق ارشاد "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ" کلیجہ انور، ومنہج اسرار، زینت افزائے شریعت و طریقت، سرحلقہ سالکین طریقتہ اخیار سنت، محلات خاص و عام، انموذج اخلاق و کمالات انبیاء علیہم السلام، ذریعہ ہدایت اہل اسلام، وزیر مغفرت خدام، جامع البرکات، وقاسم الخیرات، زاہد عن الدنیا، راغب فی اللہ، آیۃ من آیات خیر مہینا و مرشدنا الحافظ الحاج مولانا مولوی محمد قاسم، دامت شمس ہدایتہ فی العالمہ مستبصرۃ، ولا زالت أمطار برکاتہ علی رؤس المسترشدين مستفیضة، بوقت مراجعت جبکہ مرض شدید ہوئے، اور بعد افاقہ، حالت ضعف و بقیہ مرض میں رونق افزائے وطن ہوئے، محرم استیصال مرض کی نوبت نہ آئی، اور دو برس سے کچھ زائد عرصے تک مرض سرفہ و ضیق و ذات الجنب وغیرہ کی تکالیف گونا گوں اٹھائیں، ہر چند اطباء و مخلصین نے اپنی اپنی تدبیریں، اعلیٰ درجہ

۱۲۔ ہاں ضلع یعنی ضلع سہارن پور (بڑی) ۱۳۔ مشہور ہے کہ عیب دار چیز کو نظر بد نہیں لگتی، اور عمدہ اور خوبصورت چیز کو نظر لگ جاتی ہے، پس بڑوں کی جماعت میں بڑوں کی شمولیت ایک طرح کا عیب بن جائے گی، اس لئے جماعت نظریہ سے محفوظ رہے گی ۱۴۔ علماء کے مخدوم، فضلہ کے سردار، حدیث "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ" علماء کے وارث ہیں) کو سچا ثابت کرنے والے، انوار کے طلوع ہونے کی جگہ، رازوں کا سرچشمہ، شریعت و طریقت کو زینت بخشنے والے، احیاء سنت کے راستہ پر چلنے والوں کے سردار، خاص و عام یعنی سب کے پیشوا، انبیاء کرام علیہم السلام کے متعلق و کمالات کا نمونہ، مسلمانوں کے لئے ہدایت کا ذریعہ متعلقین کی مغفرت کی سند، برکتوں کا سنگم، بھلائیاں بخشنے والے، دنیا سے کنارہ کش، اللہ کی طرف رغبت کرنے والے، اللہ کی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی، چارے سردار، اور ہمارے راہ نما حانظ حاجی مولانا مولوی محمد قاسم صاحب، اُن کی رہنمائی کا سورج جہاں میں ہمیشہ چمکتا رہے، اور ان کی برکتوں کی بارشیں ہمیشہ مریدوں کے سر پر برستی رہیں ۱۵۔ استیصال: جڑ سے ختم ہونا ۱۶۔ سرفہ: کھانسی۔ ضیق: تنگی، دشواری، ضیق النفس: سانس کا روگ۔ ذات الجنب: پسلی کا درد ۱۷۔

کی سعی کی، لیکن ارادہ حق تعالیٰ سب پر غالب ہے، شفا برکتی میسر نہ ہوئی، حتیٰ کہ ماہ مجادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ ہجری میں سفر آخرت پیش آیا، اور حضرت مولانا نے وارفتا سے وارفتا کی طرف، اور عالم کثرت سے عالم وحدت کی طرف رحلت فرمائی، اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُوْنَ، بِحُكْمِ مَا يَشَاءُ وَيَفْعَلُ مَا يُؤَيِّدُ (بے شک ہم اللہ تعالیٰ کی ملک میں ہیں اور بے شک ہم ان کی طرف لوٹنے والے ہیں، وہ فیصلہ فرماتے ہیں جو چاہتے ہیں اور کرتے ہیں جو ارادہ فرماتے ہیں)

صدمہ وفات | جب یہ واقعہ جاں گزرا، و صدمہ غم فزا، جو کہ عام اہل اسلام کے حق میں موجب حسرت، اور بالخصوص متوسلین اور خدام کے لئے نمونہ فزع اکبر ہے پیش آیا، تو بوجہ کثرت حیرانی و پریشانی، مشغلہ کثب مینی کچھ عرصے تک یک لخت چھوٹ گیا، بلکہ درس و تدریس کے نام سے نفرت اور کتاب کے خیال سے وحشت ہوتی تھی، یہ بھی یاد نہیں کہ عرصہ دراز تک تحریر مذکور کا، یا اس کے ناقص رہ جانے، اور اس کی تکمیل کا خیال بھی گذرا ہو، بلکہ اوراق پریشان نا تمام بجنسہ پڑے رہے، بقول شخصے شعر

توڑ بیٹھے جبکہ ہم جام و سبو پھر ہم کو کیا آسماں سے بادۂ گلہام گر برسا کرے
اور تحریر مسطور کے پورا کرنے کا شوشو کو س بھی خیال نہ تھا، بلکہ عرصہ دراز تک دیکھنے کی بھی کبھی نوبت نہ آئی۔

تکمیل کتاب | اسی طرح جب ایک عرصہ گزر گیا تو مخدوم زادہ عالم، مطاع و مکرّم، جناب مولوی حافظ احمد صاحب زادہ اللہ علماً علی علیہ و فضلاً علی فضیل خلف الصدق حضرت

۱۰ دارفتا: دنیا۔ ۱۱ دار بقا: آخرت۔ ۱۲ عالم کثرت: دنیا، ماسوی اللہ۔ ۱۳ عالم وحدت: ذات باری تعالیٰ یعنی دنیا سے کوچ فرمایا اور اصل بحق ہوئے ۱۴ جاں گزرا: جان کو گھٹانے والا، ۱۵ غم فزا: غم بڑھانے والا۔ ۱۶ فزع اکبر: بڑی گھبراہٹ جو قیامت کے دن پیش آئے گی ۱۷ جام: پیالہ، پیمانہ۔ ۱۸ سبو: گھڑا، مٹکا۔

بادہ: شراب۔ ۱۹ گلہام: پھول جیسے رنگ والی ۲۰ حافظ محمد احمد صاحب قدس سرہ (ولادت ۱۲۶۹ھ وفات ۱۳۲۶ھ)

حضرت نافو تو می قدس سرہ کے فرزند رشید تھے۔ منج العلوم کلاؤٹھی، مدرس شاہی مراد آباد اور دارالعلوم دیوبند میں تعلیم پائی ۱۳۰۷ھ میں مدرس دارالعلوم دیوبند ہوئے ۱۳۱۳ھ میں مہتمم دارالعلوم دیوبند مقرر ہوئے ۱۳۲۶ھ سے ۱۳۳۶ھ تک حکومت آصفیہ حیدرآباد کے مفتی اعظم رہے۔ نظام حیدرآباد کو دارالعلوم میں لانے کے لئے تشریف لے گئے تھے کہ نظام آباد اسٹیشن پر وفات پائی اور حیدرآباد کے قبرستان خطہ صالحین میں مدفون ہوئے۔ ۴۵ سال دارالعلوم دیوبند کی خدمات انجام دیں۔ ابتدائی دس سال تعلیم و تدریس میں گذرے اور ۳۵ سال اہتمام کے فرائض انجام دئے۔ آپ حضرت شیخ الہند قدس سرہ کے شاگرد تھے مگر حضرت استاد بولنے کے باوجود حافظ صاحب کے استاذ زلزلہ ہونے کی حیثیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے (تاریخ دارالعلوم ۲۲۸-۲۳۲ ج دوم)

مولانا مقتدی و مستندی، وسیلہ یومی و فوری، رحمۃ اللہ علیہ و علی اشیاء نے بعض وجوہ سے تحریر مذکورہ کی تکمیل کے لئے فرمایا، ہر چند بوجہ تنج آسانی و پریشانی احقر نے انکار کیا، مگر ان کا اصرار احقر کے انکار سے بڑھا رہا، اس لئے ناچار اذواق مشطورہ نکال کر بنام خدا ان کو پورا کیا، اور جملہ دفعات باقیہ کا جواب لکھ کر تمیلًا للحکم، مولوی صاحب موصوف کے حوالہ کیا۔

سوال یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد آخسن صاحب نے اپنے رسالہ میں استعمال ظرافت یا سخافت؟

نسب و شتم و تفسیق و تشلیل میں ہرگز کمی نہیں کی، بلکہ بعض مواقع میں اپنے جوش و خروش میں بے باکانہ کلمات تکفیر بول گئے ہیں، اور تماشا ہے کہ رسالہ مذکور کے مؤلفین و مدامین اس کو کلام ظرافت آمیز، اور تحریر سنجیدہ فرماتے ہیں، لا حول ولا قوۃ الا باللہ!

صاحب! اگر ظرافت و سنجیدگی اسی کا نام ہے تو تمام عامی اور رند بازاری اعلیٰ درجہ کے سنجیدہ اور ظریف ہیں؟ آخر مجتہد ہیں، ظرافت کے معنی وہ ایجاد کئے جو کسی کو نہ سمجھے تھے!

دیکھئے: اول اپنے رسالہ کا نام "مصباح الاولۃ لدفع الاولۃ الاولۃ" ہی ایسا نام کی بے بطنی | تجویز فرمایا کہ جس میں بے تہذیبی کے علاوہ بے بطنی بھی صاف ظاہر ہے،

"اولۃ کاملہ ہلکی تردید اور نام اس کا "مصباح الاولۃ" ہے مصنف۔ اعطاء اللہ فہمًا۔
کی خوش فہمی پر دلیل کافی ہے، لیکن "حق بزرگان جاری شود" کو مصنف نہ سمجھے، مگر ان اشارہ دفعات آئندہ کے ملاحظہ سے اہل انصاف کو اس نام کا اہم یا مخفی ہونا ظاہر ہو جائے گا، کیونکہ مصنف سنہ نے اکثر مواقع میں جو اعتراضات بزرگم خود، مضامین اولۃ کاملہ پر وارد فرماتے ہیں ان سے اہل فہم کو مطالب اولۃ کی اور خوبی و استحکام ظاہر و آشکارا ہوتا ہے، اس لئے اظہار حقانیت و عمدگی مضامین اولۃ کاملہ کے لئے اس رسالہ کو "مصباح" کہتے تو بجا ہے، گو خود مجتہد صاحب اس

کو نہ سمجھیں۔ | ایضاح کی وجہ سمیہ | جب بوجہ عدم تدبیر، مجتہد صاحب نے اپنی کتاب کا نام غیر مؤثر و تجویز کیا

۱۔ سب لٹم: عالی گلوچ — تفسیق: فاسق قرار دینا — تشلیل: گمراہ قرار دینا ۱۱۔ لے مؤخر: تقریر
لکھنے والا، تقریر: کتاب اور صنعت کی تعریف ۱۲۔ لے رند: آزاد بے قید شخص، عیاش، آوارہ
۱۳۔ حق بات زبان سے نکل ہی جاتی ہے ۱۴۔ اسم باسی: جیسا نام دیے گئے۔

ہے، اُسی سے ان کی تہذیب ظاہر ہوتی ہے، سو ہمارے خیال میں بھی بعض نام اسی قسم کے آئے، مگر آخر کو یہی عقل نے کہا کہ یہ سب باتیں فضول ہیں، اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے، اور چونکہ مجتہد صاحب باوجود دعوتِ اجتہاد، مطلب عبارتِ اولہ، اکثر مواقع میں نہیں سمجھے، اور اس لئے ہم کو عبارتِ اولہ کی تشریح و توضیح کرنی پڑی، تو اب مناسب یہ ہوا کہ اس کا نام "ایضاح الادلہ" رکھا جائے۔

فقہاء کی فضیلت اور ان کا بذراولی محدث ہونا | عرض ثانی یہ ہے کہ مجتہد صاحب نے اپنی شروع کتاب میں علمِ حدیث کی تعریف اور علمائے محدثین کی توصیف بیان فرمائی ہے، اور بعض علماء کے اشعار اس بارے میں نقل کئے ہیں، سو ایسا کون مسلمان ہوگا کہ احادیثِ نبوی کے اصل العلوم اور شیع العلوم ہونے میں متاثر ہو؟! احادیثِ نبوی بے شک جمیع علومِ فقہ و کلام و تفسیر وغیرہ کی اصل ہیں، مگر اکثر حضراتِ زمانہ حال علمِ حدیث کے یہی معنی سمجھتے ہیں کہ جس میں اسمائے روایات و صحت و سقم وغیرہ امور متعلقہ الفاظِ حدیث سے بحث کی جائے و بس، اور حدیثِ حدیث امور مذکورہ ہی میں سعی و تحقیق کرنے کو خیال کرتے ہیں، حالانکہ اس امر کا خلافِ عقل و نقل ہونا اسی سے ظاہر ہے کہ احادیثِ متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مقصودِ اصلی احادیثِ نبوی سے تفقہ مسائل و احکام ہے، الفاظِ بذاتہ مقصود نہیں، بلکہ موقوف علیہ امر مقصود کے ہیں، دیکھتے حدیث میں وارد ہے

نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَبَلَّغَهَا.
قُرْبَ حَامِلٍ فَقَدْ غَيَّرَ فُقَيْبُهُ، وَ
رُبَّ حَامِلٍ فَقَدْ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ
وَمَثَلُهُ

(تو تازہ رکھیں اللہ تعالیٰ اس شخص کو جس نے میری بات سنی، پھر اس کو دوسروں تک پہنچایا، پس بہت سے فقہ کے حامل فقیہ نہیں ہوتے یعنی وہ نص کو جانتے ہیں مگر وہ مضمون کی تہ کو نہیں پہنچ سکتے اور بہت سے فقہ کے حامل اس نص کو ایسے لوگوں تک پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ مضمون کی تہ تک پہنچنے والے ہوتے ہیں)

لے میثاق: تامل کرنے والا، سوچنے والا ۱۔ اسمائے روایات: راویوں کے نام اور ان کے حالات، سقم: خرابی، عیب، صحت و سقم: جرح و تعدیل ۲۔ تفقہ: سمجھنا ۱۲۔ رواہ احمد فی المسند ۱۳۔ والترمذی ص ۹۰۔ والبدل ۱۵۔ کتاب العلم، بافضل نشر العلم وابن ماجہ ۱۶۔ باب من بلغ علما واللفظ لہ عن یزید ثابت، والشافعی فی مسندہ، والبیہقی فی المدخل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کما فی المشکوۃ ص ۳۵ کتاب العلم الفصل الثانی ۱۲

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ مقصود اصلی نقل احادیث سے فقہ مسائل ہے، اور
 صحیح یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تَفَقُّہ فقط حفظ الفاظ حدیث کا نام نہیں، اور نہ حفظ الفاظ کو تَفَقُّہ لازم
 بلکہ وہ ایک مرتبہ عالی ہے کہ حفظ الفاظ و ملاحظہ معنی الفاظ حدیث کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور اسی
 مقصود کی وجہ سے تبلیغ احادیث کا ارشاد فرمایا، تو اب ظاہر ہے کہ جن علماء کو مرتبہ تَفَقُّہ فی الدین
 حاصل تھا وہ اول نمبر کے محدث و خادم حدیث ہوں گے، اور تَفَقُّہ فی الدین میں جتنا کسی کا قدم
 بڑھا ہوا ہوگا، اسی قدر وہ اوروں سے اعلیٰ اور اشرک ہوگا، اسی وجہ سے یہ ارشاد ہوا

مَنْ يُؤَدِّ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُكْفِّرْهُ سَبْعِينَ مِائَةَ مَرَّةً
 (اللہ تعالیٰ جس شخص کے ساتھ بھلائی کا ارادہ رکھتے
 ہیں اس کو دین کا فہم عطا فرماتے ہیں)

یہ کما قالہ

کمالِ علم حدیث یہ نہیں کہ فقط الفاظ حدیث کی تحقیق کر لی، اور ترجمہ الفاظ ظاہری سمجھ لیا،
 نہ ارشاد ربِّ حاکم و فہم و عَزِّز و قَوِّی کی کیا ضرورت تھی؟ حفظ الفاظ و ترجمہ الفاظ تو ہر ایک
 صحابی کو جیسا حاصل تھا، اس سے زیادہ کوئی کیا جان سکتا ہے؟ حفظ الفاظ کا تو یہ حال ہے کہ بلا
 واسطہ الفاظ حدیث ان کو پہنچے تھے، اور پہلے جب ان کو حفظ الفاظ میسر ہو چکا تب کہیں فصل کی
 نویت آئی، اور ان کے واسطے سے یہ دولت اوروں کو نصیب ہوتی۔ بانی رہا ترجمہ الفاظ
 سورہ اہل زبان تھے، کوئی غیر زبان کا آدمی صرف و نحو و ادب و معانی جس قدر چاہے یاد کرے، مگر
 اہل زبان پھر اہل زبان ہی ہوتے ہیں، اگر تَفَقُّہ معانی حدیث، حفظ الفاظ و ترجمہ ہی میں منحصر تھا، تو
 پھر حضرات صحابہؓ کے رب و آپؐ کا ارشاد مذکور فرمانا کس وجہ سے تھا؟

بالجملہ حفظ الفاظ حدیث و ترجمہ دینی الفاظ حدیث کو تَفَقُّہ مطالب لازم نہیں، ہاں تَفَقُّہ معانی
 بدین حفظ الفاظ وغیرہ نہیں ہو سکتا، تو اب یقینہ وہی ہوگا کہ جو پہلے الفاظ حدیث سن سنا لے،
 اور ان کو کما یُسَمِّی محفوظ کر لے، ہاں حفاظت الفاظ حدیث، و تحقیق اسماۃ الرجال وغیرہ امور متعلقہ
 الفاظ کو تَفَقُّہ معانی ضروری نہیں، تو اب جیسا محققین الفاظ حدیث کو خادم حدیث کہا جائے گا، تو
 مُتَشَبِّہان معانی حدیث کو بالادویٰ خادم حدیث کہنا پڑے گا، اُن کو ”حافظ حدیث“ کہنا مناسب
 ہوگا، تو ان کو ”عالم حدیث سمجھنا لائق ہوگا۔

۱۔ متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۳۳۳ یعنی مذکورہ دونوں حدیثوں میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جو غور و فکر اور تَفَقُّہ
 حاصل کرنے کی ترغیب دی گئی ہے وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل علم تھا بہت ہے ۱۲ لے کما یُسَمِّی: جیسا چاہئے

مجتہدین کرام اور علم حدیث | اس تقریر سے بشرط انصاف ہر کوئی یقین کرے گا کہ خدمت معانی حدیث میں ائمہ مجتہدین، بالخصوص ائمہ اربعہ، سب میں بڑے ہوئے ہیں، اور اس نعمت عظمیٰ سے جیسا ان کو حصہ عنایت ہوا ہے، ایسا ان کو بیشتر نہیں ہوا کہ جو معانی فہمی حدیث میں ان سے کم تھے، دیکھئے ایہ حضرات اربعہ احادیث نبویہ و آیات قرآنی سے بذریعہ تفقہ خداداد کے وہ اصول و جزئیات مستنبط کر کے لوگوں کو عنایت کر گئے کہ قیامت تک جمیع امت کے کام آئیں، اور اتباع سنت سے دائیں بائیں نہ ہونے دیں، تو جیسا امام بخاری و مسلم وغیرہ ائمہ حدیث الفاظ حدیث کی کمائی بتنی تحقیق و تفتیش کر کے ان کو محفوظ فرما گئے ہیں، اور اس کے خلاف اب کسی کا قول معتبر نہیں، اسی طرح پر حضرات ائمہ مجتہدین کوشش بلیغ فرما کر معانی و احکام حدیث کو منضبط کر گئے ہیں، اس کے خلاف بھی اب اگر کوئی اپنے اجتہاد نارسا سے کچھ لب کشائی کرے تو ہرگز قابل قبول اہل نظر نہ ہوگا۔

نصوص فہمی میں اختلاف | بالجلد جملہ فقہاء و مجتہدین رحمہم اللہ عمل علی احکام النصوص ہی کو مقصود اصلی فرماتے ہیں، اور اس کے خلاف کو ممنوع و ناجائز باقی ہر کوئی اپنے اپنے فہم کے موافق بذریعہ قرائن، تخصیص و تفسیر و تاویل کرتا ہے، اور تبدیل و نسخ کو ثابت سمجھتا ہے، جو حضرات عمل علی ظاہر الحدیث کے مدّعی ہیں اُن کو بھی قرائن موجودہ کی وجہ سے بکثرت تاویل و تخصیص وغیرہ کی ضرورت پڑی ہے، کما هو ظاہر، البتہ بوقت تعارض اولیٰ ہر کوئی اپنے فہم کے مطابق کسی کو راجح، کسی کو مرجوح کہتا ہے، خود مجتہد محمد احسن صاحب نے بوجہ ارشاد "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَا يَقْرَأُ بَفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" نص قرآنی و روایت حدیث کی تاویل و تخصیص کی ہے، اور "الْمَاءُ ظُهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ" کی وجہ سے احادیث متعددہ صحیحہ میں وہ قیاسی تیر چلائے ہیں، اور جملہ روایات کی تخصیص و تاویل محض اپنی رائے نارسا سے بیان فرماتی ہے کہ خدا کی پناہ! جن کو اہل رائے کہتے تھے اُن سے بھی بڑھ گئے، کما سیاقی مفضلہ ہاں زبان کے آگے دیوار نہیں، پہاڑ نہیں، بے سوچے سمجھے دل خوش کرنے کو چاہا ہو دعویٰ کر لو، کون مانع ہے؟ مگر ان شاء اللہ دفعات آئندہ میں ناظرین با انصاف کو واضح ہو جائے گا کہ مولوی محمد احسن صاحب کو باوجود دعویٰ سے عمل بظاہر الحدیث ایسی تاویلات رکیکہ بعیدہ احادیث میں کرنے کی نوبت آئی ہے کہ جن کو غیر اہل ظاہر بھی قبول نہ کریں۔ بلکہ بعض مواقع میں تو احادیث قویہ کے مقابلہ میں احادیث ضعیفہ کی ہی پناہ یعنی پڑی ہے۔

خیال خام | اور مجتہد صاحب کا شد و مد کے ساتھ یہ فرمانا کہ:

”اولہ کاملہ میں سوال پر سوال کرنا، اور جواب تحقیقی نہ دینا خلاف دُأبِ مناظرہ ہے“

خیال خام ہے، اگر بمقابلہ سوال، کوئی شخص ایسا سوال پیش کرے، جو محض سوالِ اول سے بھی ہو تو اس کو جو چاہئے سو کہئے، مگر کوئی پوچھے کہ جناب مجتہد صاحب! یہ تو فرمائیے اگر سوال سائل ناتمام ہو، اور سوال مذکورہ کا مثنیٰ ہی درست نہ ہو، اور کوئی بے چارہ اُن سے اس امر کا طالب ہو کہ اپنے مبنائے سوال کو پہلے ثابت کر لیجئے، یا مثلاً یہ کہے کہ آپ کا ہم سے فلاں مسئلہ میں طلبِ اثبات ہی کرنا غلط ہے، آپ مدعی ہیں، آپ کو اپنا اثبات مدعی کرنا چاہئے، اس کے بعد کسی سے طالبِ تصدیق و تکذیب ہو جئے، تو فرمائیے اس طلب میں اس کا کیا قصور ہے؟ اور انصاف سے اس طلب میں کیا بات بے جا ہے؟ جو آپ کو اس قدر غیض و غضب

پہنچا ہے!

بحوثِ حقیقی | اس کے سوا جو مجتہد صاحب نے دیباچہ کتاب میں تحریر فرمایا ہے، محض طعن و تشنیع و تحلیل و تفسیق ہے، سو اس قسم کی باتوں کا جواب ہماری طرف سے آپ کا جی خوش کرنے کو تو یہی ہے ع **بَدَمِ گفتمی و خورِ سندم، عفاک اللہ! نگو گفتمی!**

باقی ہماری تسکین و دل خوش کرنے کے لئے بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں، جسوس وہ آیات و احادیث کہ جو ہم کو اس قسم کے مُزخرفات کے جواب ٹرکی بہ ٹرکی سے روکتی ہیں، مجتہد صاحب کو ان امور کے بادی ہوئے سے بھی مانع نہیں آئیں، اور بموجبِ مضمون ع **مٹی تراود چہ گنم آنچہ در آوند دل است**، ہمارے مجتہد صاحب مجاہدِ مومنین کی شان میں آیاتِ تکفیر و تفضیل بڑے فخر کے ساتھ لکھنے کو تیار ہو جاتے ہیں، پھر اس کو مجتہد صاحب اور اُن کے ہم شربِ ظرافت و فصاحت خیال فرماتے ہیں!

ترجمہ: مجھ کو برا کہا تو نے، اور خوش ہوں میں، اچھی بات کہی تو نے اشر تجھے معاف فرمائیں۔ دوسرا مصرع یہ ہے۔ **جواب تلخ می زبید لب لعل شکر قارا**، (کڑوا جواب زریب

دیتا ہے شکر جیاتے ہوئے معشوق کے ہونٹ کو) **لہ مُزخرفات**، وابیات باتیں، بناوٹی باتیں ۱۲ **لہ بادی**: ابتدا کرنے والا حدیث شریف میں البادی اظہر فرمایا گیا ہے ۱۲ **لہ تراویدن**: ٹپکتا۔ **آوند** (بروزن کہند)

مومن، باسن ترجمہ، جو کچھ دل کے برتن میں ہوتا ہے، ٹپک ہی جاتا ہے، کیا کیا جائے؟ **الاناء یاکوشم ہما فیہ** ۱۲

اگر خوف خداوندی و شرم خلاق دامن گیر نہ ہوتی تو ہم بھی مثل مجتہد صاحب کے داخل
اہل ظرافت ہو جاتے، بالجملہ حضرت مجتہد صاحب کے کلمات ظرافت آمیز سے قطع نظر کر کے
بنام خدا مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور اہل انصاف سے پریشانی تقریر و زلت قلم وغیرہ
سے کہ جس سے بچنا آدمی سے مشکل ہے، بالخصوص ہم جیسوں کو، معافی چاہتا ہوں۔ سُبْحَانَكَ
لَا إِلَهَ إِلَّا مَا عَلَّمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۱۷



①

رفع یدین کا مسئلہ

مدعی کون، مدعی علیہ کون؟ — دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں تو سوال فضول ہے — سنیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے — حدیث ابن عمر دوام رفع یدین میں نص نہیں — نزاع ثبوت رفع میں نہیں، بقا میں ہے (اہم بحث) — نسخ نہیں، ترجیح — مثال سے توضیح — تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو — نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے — نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں — امام اعظم اور امام اوزاعی کا مناظرہ جعلی قصہ نہیں ہے — ایک اور روایت مؤید مدعا — بین السجدین رفع کے لئے نسخ کون ہے (ایک الزام) — فہم صحابی — بہرہ اپنی ہی کہتا ہے!

①

رفع یدین کا مسئلہ

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین بالاتفاق سنت ہے اور رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین مسنون ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ مسنون نہیں کہتے، اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ مسنون کہتے ہیں۔ اصحاب طواہر کا بھی یہی خیال ہے، چنانچہ غیر مقلد عالم مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے اشتہار شائع کیا تھا کہ

ردِ اولاً: رفع یدین نہ کرنا آلِ حضرت کا بوقت رکوع جانے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے

حضرت قدس سرہ نے جواب میں ”اولہ کاملہ میں تحریر فرمایا کہ:-

”چونکہ رفع یدین کو سنت آپ مانتے ہیں۔۔۔ احناف تو رفع یدین کی سنت کا انکار کرتے ہیں۔۔۔ اس لئے آپ مدعی ہیں، اور مدعی کے ذمہ دعوے کو مدلل کرنا ہوتا ہے، لہذا آپ کسی حدیث سے رفع یدین کا دوام و استمرار ثابت کیجئے یا کم از کم رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی کوئی دلیل پیش کیجئے، کیونکہ ان دونوں میں کسی ایک کے بغیر مدعا ثابت نہیں ہو سکتا۔“

حضرت قدس سرہ کا یہ الٹا وار ایسا سخت تھا کہ اصحاب طواہر تامل اٹھ گئے، کیونکہ وہ ایسی نص قیامت تک پیش نہیں کر سکتے، اس لئے اُن کا وکیل پہلو تہی کرتے ہوئے ”مصباح الاولیٰ“ میں لکھتا ہے کہ:-

دفعہ اول

قولہ: ہم نے آپ سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح، مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ مانگی ہے، جو دربارہ عدم رفع یدین نہیں مرتج بھی ہو، جس کے تم مدعی بھی ہو، اور مدعی پر بموجب حکم دُائِبٌ عَلَیْہِ علم مناظرہ کے ضرور ہے کہ اپنے دعوے کو دلیل سے ثابت کرے، چنانچہ اس بات کو طلبائے مبتدیان مدرسہ دیوبند بھی جانتے ہوں گے، انتہی (مصباح الاولہ ص ۵)

مَدْعٰی کون مَدْعٰی عَلَیْہِ کون؟ | اَقُولُ: وَہِیَ تَشْخِیْعِیْنِ! افسوس تو یہی ہے کہ آپ کو اب تک یہ بھی معلوم نہیں کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون؟ آپ اپنے مدعا علیہ اور ہمارے مدعی ہونے کے مدعی ہیں، مگر مثل اور دعووں کے یہ دعویٰ بھی آپ کا بالکل معکوس ہے، اور آپ کے مُسَلِّمات کے خلاف، چنانچہ آپ خود سند میں یہ عبارت پیش کرتے ہیں اَلْمَدْعٰی مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ (الخبرتی بالدلیل (رشیدیہ ص ۱۳) کسی حکیم خبری کو ثابت کرنے کے لئے)

باوجود اس کے پھر آپ ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح متفق علیہ مانگتے ہیں، شاید اب تک اثبات ونفی کے معنی خیال مبارک میں نہیں آئے؟ طرۃ ماجرا ہے کہ مثبت سُنَّیْتِ رفع یدین تو آپ ہوں، اور منکرین ثبوت سُنَّیْتِ رفع یدین سے دلیل طلب کی جاتی ہے، اور کوئی بے چارہ غلطی پر مُتَنَبِّہ کرے، تو لعن و طعن بے جا کرنے کو موجود، شائبش! ع ایں کار از تو آید، و مرداں چیں کنند!

اب ذرا انصاف فرمائیے کہ حیلہ و حوالہ کر کے کون بیچھا چھڑاتا ہے؟ اور مناظرہ سے اعراض کر کے کون مجادل و مُکابر بننا ہے؟ ایک عرض ہماری بھی غور سے سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ اول آپ سوال سائل یعنی اپنے مُقَدِّم اور میثوا جناب مولوی محمد حسین صاحب کو دیکھ لیا کریں، اس کے بعد جو ہم نے اس

لہ دُائِب: آداب، طور و طریق، لہ میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہم مدد طلب کرتے ہیں ۱۲ لہ مُعْکُوس: اُلْا، او ذہا لہ مکرہ ماجرا: تعجب کی بات ۱۵ ایسا کام آپ ہی کر سکتے ہیں اور بہادر ایسا ہی کیا کرتے ہیں ۱۲ لہ مجادل (اسم فاعل) لڑنے والا، جھگڑنے والا — مُکابر (اسم فاعل) کے بھی یہی معنی ہیں اور یہ علم مناظرہ کی اصطلاحات میں، اگر بحث سے فریقین کا مقصود حق کی تلاش ہو تو وہ مناظرہ ہے، اور اگر صرف اپنی جیت اور مقابل کی شکست مقصود ہو تو اس کو مجادلہ اور مُکابَرہ کہتے ہیں ۱۳

کتاب بیان کیا ہے اس کو بغور ملاحظہ کر لیا کریں، کہ منشیاً جواب کیا ہے؟ اس کے بعد اپنی تحقیق کو کام فرمایا کیجئے، ورنہ یوں ہی بے پتے اپنے دل میں ایک خیال جما کر اس پر اعتراض کرنا اہل عقل سے بہت بعید ہے، فضلاً عن احسن المناظرین و افضل التکلمین، اور اگر بوجہ تعصب ہماری عبارت کو دیکھنا بھی ناگوار ہے، تو قبلہ ارشاد کے کلام کو تو ذہن نشین کر لیا کیجئے، سو قطع نظر ہمارے جواب کے آپ اگر فقط سوال سائل کو ہی غور سے دیکھتے تو اس کا بے موقع ہونا آپ کو ظاہر ہو جاتا۔

حضرت سائل ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی دلیل طلب کرتے ہیں، بروئے انصاف تو ہم کو تنہا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ آپ مثبت ہیں، دلیل اثبات پیش کیجئے، پھر ہم سے جواب لیجئے، مگر ہم نے استحضاراً اس کا جواب بھی پیش کر دیا تھا جس کو وہ اثبات مدعا کے لئے پیش کرتے، اور آپ نے اس رسالہ میں کہا ہے چنانچہ عنقریب یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے، مگر اس پر بھی آپ ہم کو مدعی بنائیں تو یہ آپ کی خوش فہمی ہے۔

قولہ: اور ہم تو دوام اور وجوب رفع یدین کے مدعی نہیں، جو تم ہم سے الٹی طلبہ دلیل کرتے ہو۔

دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں | اقول: آپ کا شاید یہ مطلب نہ ہو، مگر مولوی محمد حسین صاحب تو سوال فضول ہے

وہ دوام رفع یدین کے جس کا مفاد ایجاب ملتی ہے، مدعی نہیں، تو پھر ہم سے فعل عدم رفع کا جس کا ترجمہ: چہ جائے کہ مناظرہ کرنے والوں کی بہترین شخصیت، اور علم کلام کے ماہرین کی بزرگوارات ایسا کہے۔

مصباح الادلہ کے ٹائٹل پر مصنف محمد حسن امروہوی کے لئے یہی القاب چھپے ہوئے ہیں، اس وجہ سے حضرت قدس سرہ بھی وہی القاب استعمال فرماتے ہیں ۱۲۔ یعنی ثبوت رفع یدین کی دلیل (حدیث ابن عمر وغیرہ) کا جواب بیشک "اولہ کاملہ" میں دے دیا تھا ۱۳۔ یعنی اپنے رفع یدین کے ثبوت کے لئے اپنے رسالہ میں اسی حدیث ابن عمر کو پیش کیا ہے جس کا جواب ہم پہلے ہی دے چکے ہیں جیسا کہ عنقریب یہ گرہ کھل جائے گی ۱۴۔ ایجاب کلی نام ہے ہر فرد کے لئے کوئی حکم ثابت کرنے کا، جیسے ہر انسان جائز ہے اور سلب جزئی نام ہے بعض افراد کے کسی حکم کی نفی کرنے کا، جیسے بعض خاندان انسان نہیں ہیں۔ اور وجوب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے، وجوبہ جزئیہ نہیں آتی۔ اور دوام یعنی کسی کام کے ہمیشہ کرنے کا مفاد ایجاب کلی ہے۔ اور مطلق رفع یعنی کبھی رفع کرنے کا مفاد ایجاب جزئی ہے۔ اور فعل عدم رفع یعنی کبھی رفع نہ کرنے کا مفاد سلب جزئی ہے۔ پس اگر مولوی محمد حسین صاحب دوام و وجوب رفع کے قائل نہ ہوتے بلکہ مطلق رفع کے قائل ہوتے تو ہم سے مطلق عدم رفع کی دلیل کیوں طلب کرتے؟ سالبہ جزئیہ وجوبہ جزئیہ کی نقیض کہاں ہوتا ہے؟ ہاں اگر ان کی منطق الٹی ہو تو الگ بات ہے!

ماحصل سلب جزئی ہے، ثبوت کیوں طلب کیا جاتا ہے؟ سبب جانتے ہیں کہ سلب جزئی ایجاب کلی کی نقیض ہوتی ہے، ایجاب جزئی کی نقیض نہیں ہوتی، ہاں البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید آپ کی معقول بھی مثل منقول بطرز جدید ہو۔

جناب عالی! ہم تو آپ کی اس اٹاٹپٹی کو پہلے ہی سے سمجھ ہوئے ہیں، اور اسی وجہ سے ہم نے کوئی روایت ثبوت رفع یدین کے باب میں پیش نہ کی تھی، جانتے تھے کہ آپ ایک نہ ایک دن یہ فرمائیں گے کہ ثبوت رفع یدین احیاناً کے ہم کب منکر ہیں؟ لہذا ہم نے وہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ یہ آپ کے عذرات پیش نہ جاویں مگر آپ کو آفریں ہے کہ بے سوچے سمجھے جواب دینے کو مستعد ہو بیٹھے۔

سُنِّیَّت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے | مع ہذا آپ اگر دوام اور وجوب کے مدعی نہیں تو سُنِّیَّت و استحباب رفع یدین کے تو مدعی ہو، اسی کی دلیل تامہ — کہ جانب مخالف کا احتمال بھی نہ رہے — پیش کیجئے، اور انعام موعود کے مستحق ہو جائیے، ورنہ مفت کی تصبیح اوقات تو نہ کیجئے، یا آپ کے یہاں دعویٰ سُنِّیَّت کو دعویٰ ہی نہیں کہتے؟ دعویٰ وجوب ہی کو دعویٰ کہتے ہیں؟!

قولہ: اور دلیل سُنِّیَّت رفع یدین کی اگر مطلوب ہے تو بپاس خاطر آپ کے پیش کی جاتی ہے، اگرچہ بالفعل نہ۔

حدیث ابن عمر دوام رفع یدین میں نص نہیں ہے | اقول: سبحان اللہ! فقرہ ”سوال از آسمان و جواب از ریشماں“ سنا تو پہلے

۱۔ تمام نسخوں میں دونوں جگہ (ثبوت رفع یدین) ہے، مگر ہمارے خیال میں دونوں جگہ (ثبوت ترک رفع یدین) ہونا چاہیے واللہ اعلم ۲۔ احیاناً: کبھی کبھی ۱۳۔ عذرات، عذر کی جمع ہے: بہانہ، حیلہ ۱۴۔ مع ہذا: اس کے ساتھ ۱۵۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ وہ آپ کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہو گئے، اور آپ ہی عمل کرتے تھے جب رکوع کے لئے تکبیر کہتے تھے، اور یہی عمل کرتے تھے جب رکوع سے سر اٹھاتے تھے، اور سَمِعَ اللہُ لِمَنْ حَمِدَ کا کہتے تھے، اور سجدوں میں یہ عمل نہیں کرتے تھے، (بخاری شریف ص ۱۲، باب رفع الیدین الخ)

۱۶۔ ریشماں: رسی، ڈوری — ترجمہ: سوال آسمان کے بارے میں، اور جواب دھاگے کے بارے میں — مثل کا مطلب یہ ہے کہ سوال کچھ اور جواب کچھ اوٹ پٹانگ جواب ۱۷۔

میں کرتے تھے، مگر اب یقین ہو گیا، ہم نے تو دوامِ رفعِ یدین، یا آخری وقتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں رفعِ یدین کرنے کی دلیل طلب کی تھی، اور آپ جواب میں وہ حدیث شریف بیان کرتے ہیں کہ جو دو دنوں امروں سے ساکت ہے، فقط ثبوتِ رفعِ یدین فی الجملہ پر دلالت کرتی ہے، سو اس قسم کی احادیث تو دربارہ امور منسوخہ بھی بکثرت موجود ہیں، آپ نے وہ کون سی دلیل قوی بیان کی کہ جس کی وجہ سے آپ کا دعویٰ یقیناً ثبوت کو پہنچ جائے، اور جانبِ مخالف کا احتمال بالکل نہ رہے۔ یہ حدیث تو اس کے مقابلہ میں بیان فرماتی ہے جو اس بات کا قائل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر میں کبھی رفعِ یدین نہیں کیا، اور یہ مطلب ہمارا کب ہے؟ ہم خود ”ادلہ کاملہ“ میں لکھ چکے ہیں کہ:

”در صورتیکہ دوامِ رفع اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا، تو بقار ونبخ رفع سے احادیث رفع لہا کت ہوں گی“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوتِ رفعِ یدین فی وقت تمام میں ہم کو خلاف نہیں، بلکہ اس قدر کہ مسلم ہونے میں کسی کو کلام نہیں، غرض کہ آپ کی اس دلیل کو آپ کے مُدعا سے کچھ علاقہ نہیں۔

اب اس کے بعد جو آپ نے بقول عراقی و امام عقیلی و جلال الدین سیوطی وغیرہم، احادیثِ رفع کا ثبوت طرُقِ کثیرہ قویہ سے بیان کیا ہے، سب طولِ لاطائل اور تحصیلِ حاصل ہے، ان تمام احادیثِ قویہ سے بجز اس کے کہ ثبوتِ رفع فی الجملہ ہو اور کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا، اور بقائے سُنیتِ رفعِ یدین جس کے آپ بطریقِ مُدعی ہیں، کسی ضعیف حدیث سے بھی نہیں ثابت ہوتا، اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ آپ کی تقریر قبیل ”سوال دیگر، جواب دیگر“ سے نہیں تو اور کیا ہے؟

طرقہ یہ ہے کہ آپ اس کے بعد فہم و انصاف سے قطع نظر کر کے تحریر فرماتے ہیں:

الطے بالنس بریلی کو ”قولہ: اب اگر مانعتِ رفع کی دلیل آپ کے پاس ہو تو لائیے الخ“

۱۰ عین الیقین: پکا یقین ۱۱ فی الجملہ: بالاجمال یعنی دوام یا عدمِ دوام کی صراحت کے بغیر ۱۲

۱۳ مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کمانے سے وضو ٹوٹنے کی احادیث موجود ہیں، مگر وہ منسوخ ہیں ۱۴ فی وقت تمام: کسی وقت میں ۱۵ طولِ لاطائل: بے فائدہ بات لمبی کرنا ۱۶ طمطراق: شان و شوکت ۱۷ دومِ دھام ۱۸ سوال کچھ اور جواب کچھ ۱۹

اللہ اشہد! "منقلبِ نیستان بکوہِ رَوْنَد" جناب مجتہد صاحب! پہلے اپنے دعوے کو ثوابت کر لیجئے، اس کے بعد ہی ہم کو دھمکانا، اور دلائل مذکورہ جناب کو تو دعوے حضور سے کچھ بھی لگاؤ نہیں کھامو، مگر مشکل تو یہ ہے کہ اب تک آپ اپنے دعوے اور ہمارے جواب ہی کو نہیں سمجھے، ثبوت دعویٰ تو بعد ہی میں رہا، باوجود اس فہم کے دعویٰ حدیث دانی اور قرآن فہمی کیا جاتا ہے! لے گرا از بسطِ زمین عقل منعدم گردد بخود گماں نبرد هیچ کس کہ نادانم

قولہ: آپ وقتِ آخری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی نص صریح سے رفع یدین کا نسخہ ہونا ثابت کیجئے، اور پیش کی جگہ نیش لیجئے، اور نہ ہو سکے تو پھر کسی کے سلسلے منہ نہ کیجئے، زیادہ وسعت چاہئے تو ہم صحیح کی بھی قید نہیں لگاتے، چہ جائیکہ متفق علیہ ہو۔

ہمارے لئے لانسلم کافی ہے | اقول: جناب مجتہد صاحب! ذرا سمجھ کر باتیں کیجئے، ہم بار بار عرض کئے چلے جاتے ہیں، کہ آپ بقائے سُنَّیْتِ رفع یدین کے مدعی ہیں، بیانِ دلیلِ مُشْکِکِ آپ کے ذمہ ضروری ہے، ہم کو تو فقط لانسلم کہہ دینا کافی ہے، مگر آپ کس کی سُنتے ہیں؟ خیر آپ کی بدولت اس مقدمہ کی تشریح کرنی پڑی۔

نزاعِ ثبوتِ رفع میں نہیں، | جاننا چاہئے کہ ثبوتِ رفع یدین فی وقتِ غائب کسی کو کلام بقار میں ہے (اہم بحث) | البتہ متنازع فیہ یہ امر ہے کہ سُنَّیْتِ رفع اب بھی باقی ہے

یا نہیں؟ سو جو حضرات کہ سُنَّیْتِ فی الحال کے مدعی ہیں اس باب میں دلیلِ قاطع، مُشْکِکِ خصم و قابلِ اطمینان کسی کے پاس نہیں، بجز ان احادیث کے کہ جن سے سُنَّیْتِ فی الجملہ مفہوم ہوتی ہے، وَهُوَ مُسْتَحْتَمٌ کَمَا مَرَّ، اور ما حصل عبارت "ادلہ کاملہ" جس کو افضل المتکلمین مولوی محمد احسن صاحب نہیں سمجھے، اس باب میں یہ ہے کہ ثبوتِ شئی و بقائے شئی میں فرقِ زمین و آسمان کا ہے، اور ہر ایک ان میں سے دلیلِ مستقل کا محتاج ہے، دلیلِ مُثَبِّتِ سے دلیلِ مُنْقِی کا کام لینا سراسر بے انصافی ہے

لے مُنْقِلِب: اوندھا، الٹا، نیستان: بانس — اٹے بانس پہاڑ کو یعنی برعکس بات کہنا جیسے اردو میں مثل ہے اٹے بانس بلی کو ۱۲ لے اگر روئے زمین سے عقل ختم بھی ہو جائے تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے (الکُشَّان) ۳ لے مُشْکِکِ (اسم فاعل) خاموش کرنے والا، دلیلِ مُشْکِکِ: لاجواب دلیل، خاموش کرنے والی دلیل ۱۲ لے لانسلم: ہمیں تسلیم نہیں ہے ۱۲ لے کسی وقت میں ۱۲ لے مُتَنَازَعِ فیہ: وہ چیز جس میں جھگڑا ہے ۱۲ لے اور وہ تسلیم ہے جیسا کہ گذرا ۱۲ لے مُنْقِی (اسم فاعل): باقی رکھنے والی ۱۲

سب جانتے ہیں کہ بقائے شیء محض ثبوت سے ایک امر علیحدہ و زائد ہے، ورنہ چاہئے کہ ثبوت شیء جگہ شیء کو ہمیشہ مستلزم ہوا کرے، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْبَدَاهَةِ۔

اس مقدمہ مسلمہ کے بعد جو ہم احادیث رفع کو دیکھتے ہیں تو ثبوت محض کے سوا کچھ بھی نہیں معلوم ہوتا، جیسے وہ احادیث نسخ رفع سے ساکت ہیں ویسے ہی بقائے سُنَّیْتِ رفع سے اجنبی محض ہیں، جب یہ تمام احادیث بقائے سُنَّیْتِ رفع سے ساکت ہوئیں، تو اس بارے میں اُن احادیث سے استدلال کرنا، بلکہ بقائے رفع میں ان کو نص صریح قطعی الدلالة فرمانا، اور پھر اسکا خصم کی امید رکھنا اور تو کیا عرض کروں آپ جیسے مجتہد کا کام ہے! اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ مضمون فیہی ہوتا تو سمجھ لیتے کہ تمام احادیث رفع، اور بارہ سُنَّیْتِ رفع یدین فی الجملہ تو البتہ نص صریح قطعی الدلالة ہیں، رہا ثبوت بقائے رفع وہ محض قیاسی ہے یعنی جب ان احادیث سے ثبوت رفع مسلم ہو چکا، تو قیاس جلی یوں مُقْتَضٰی ہے کہ اب بھی وہی مضمون باقی ہوگا، چنانچہ کُثْبِ اصول میں بحث قیاس میں جو اولہ غیر تامہ کا ذکر آتا ہے، تو منجملہ دلائل غیر تامہ کے ایک دلیل اِسْتِصْحَابِ حال بھی بیان کیا کرتے ہیں، اور اس کا ماحصل یہی ہوتا ہے کہ وجود شیء فی زمان الماضی سے وجود فی الحال بھی سمجھ لیا جاتا ہے، اور باتفاق علمائے خفیہ یہ دلیل مُسْکِتِ خصم نہیں ہوتی، اور یہی بات اقرب الی تحقیق معلوم ہوتی ہے، کَمَا بَيَّنَّا، بلکہ بعض علماء نے تو اس کو دفع الزام خصم کے قابل بھی نہیں سمجھا،

۱۔ محض یعنی فقط ۲۔ اور وہ دہا پڑے باطل ہے ۱۱۔ ۱۲۔ اسکاٹ: چپ کرنا، خاموش کرنا خصم، بمقابلہ ۱۲۔ ۱۳۔ تذکرہ ۱۴۔ اصول فقہ کی کتابوں میں باب القیاس کے شروع میں قیاس کے شرائط اربعہ بیان کرنے کے بعد دُرُکُنْ قیاس کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ قیاس کے معتبر ہونے کے لئے علت مؤثرہ کا ہونا ضروری ہے، علت طرویۃ، تعلیل بانفی اور استصحاب حال وغیرہ استدلال درست نہیں ہے، اور استصحاب حال کے معتبر ہونے کی وجہ نور الانوار میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:

الدلیلُ لیسَ بِمُبْتَدِیٍّ فَلَا یُلْزَمُ اَنْ یَّکُونَ الدلیلُ الذی اوجبه ابتداءً فی الزمان الماضی مُبْتَدِیًّا لَه فی زمان الحال، لان البقاء عرضٌ حادثٌ غیر الوجود، ولا بُدَّ لَه من سبب علی حدّ ۱۵۔

دلیل مثبت دلیل بقاء نہیں بن سکتی، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ جس دلیل سے زمانہ ماضی میں ابتداء حکم ثابت ہوا ہو، وہی دلیل زمانہ حال میں بھی حکم کو باقی رکھے، کیونکہ بقاء، ایک نئی پیش آنے والی بات ہے، اور وہ وجود و ثبوت سے علیحدہ چیز ہے، پس اس کے لئے مستقل دلیل ضروری ہے۔

پھر تماشا ہے کہ آپ مثبت من القیاس کو نص صریح سے ثابت سمجھتے ہیں، اور قیاس و نص میں بھی آپ تمیز نہیں کر سکتے، اور یہ امر بھی سب پر روشن ہے کہ قیاس جب ہی تک کارآمد ہوتا ہے جب تک اس کے مقابلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو، اور در صورت تقابل نص بھی قیاس ہی پر عمل کرنا، اور عاملین بالنص پر لعن طعن کرنا آپ ہی جیسوں کا کام ہے، اب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھئے کہ مثنیٰ حدیث کون ہے اور تابع رائے نارسا کون؟ اور احادیث ترک رفع بہر کیف آپ کے قیاس سے بدرجہا اعلیٰ ہیں۔

نسخ نہیں ترمجیح | ہماری اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ ہم احادیث ترک رفع کو ناسخ احادیث رفع نہیں کہتے، بلکہ احادیث رفع میں جو دو احتمال

بقائے رفع، و نسخ رفع — موجود تھے ان میں سے ایک احتمال کو احادیث ترک نے راجح کر دیا ہے، اس پر بھی جو آپ ہم سے دلیل نسخ رفع طلب کرتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، ہمارے مدعا کو ثبوت نسخ پر موقوف سمجھنا، اور ہم کو خواہ مخواہ مدعی نسخ قرار دینا اپنے ہی اجتہاد کو بٹا لگانا ہے، آپ اگر عبارت ”ادلہ کاملہ“ کو بخور ملاحظہ کرتے تو یہ تمام مضامین مع شئی زائد اس میں پاتے، مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ اب تک اپنے دعوے اور دلیل کو بھی کما حقہ نہیں سمجھے، ورنہ ثبوت بقلے سُنَّیْتِ رفع کے بارے میں ان احادیث کو ہرگز نص صریح نہ فرماتے۔ اس کے بعد یوں سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے بے سوچے سمجھے موافق عادت کے معانی سے قطع نظر فرما کر اس قول میں بعینہ عبارت ”ادلہ کاملہ“ کو نقل کر دیا ہے۔

آنچہ مردم می کند بوزینہ ہم آں کند کز مرد بسند دم بدم

اتنا خیال شریف میں نہ آیا کہ مدعی نسخ کون ہے؟ جو آپ ایسے جوش و خروش سے دلیل نسخ طلب فرماتے ہیں، اس سے اگلی عبارت میں جو آپ نے تمام صفحہ طول و لاطائل سے بھرا ہے، سب کا خلاصہ فقط یہی ہے کہ آپ ہم کو مدعی نسخ قرار دے کر بار بار طلب دلیل نسخ فرماتے ہو، لیکن یہ آپ کی محض غلط فہمی ہے، چنانچہ ظاہر ہو چکا۔

۱۔ قیاس سے ثابت شدہ کو ۲۔ بٹا: دھبہ، عیب ۱۲۔ ”ادلہ کاملہ“ کی دفعہ اول اور ”مصابح الادلہ“ کی دفعہ اول کو اگر کوئی شخص ملا کر دیکھے تو صاف معلوم ہوگا کہ مصنف مصباح نے ”ادلہ کاملہ“ کی عبارت استعمال کی ہے ۱۳۔ جو کچھ آدمی کرتا ہے بندر بھی کرتا ہے، بندر برابر وہی حرکتیں کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ۱۴۔ بے فائدہ طوالت ۱۵۔

مثال سے توضیح

اور مثال مطلوب ہے تو نمینے، مثلاً زید نے عمرو پر دعوت سے قرض کیا، اور اس کا ثبوت کامل بواسطہ تواتر یا علم قاضی ہو گیا، لیکن چونکہ یہ شہادت نقطہ ثبوت قرض پر دال ہے، اور بقار و ادائے قرض سے محض ساکت ہے، ہاں قیاس علی البتہ بقائے قرض حکم کرتا ہے، تو اب اگر دو شاہد بھی ادائے قرض کی گواہی ادا کر دیں گے، یا زید عدم ادائے قرض پر قسم کھانے سے انکار کر دے گا تو عمرو بڑی الذمہ ہو جائے گا، یوں کوئی ذی عقل نہیں حکم کرے گا کہ بقاء شہود کثیر و علم قاضی شاہدین کی شہادت غیر معتبر ہے، اب اس حکم سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوت قرض، و ادائے قرض کی شہادت میں تعارض ہی نہیں جو ایک کو ناخ اور دوسرے کو منسوخ کہتے، اور قوت و ضعف شہادت و قلت و کثرت شہود کا خیال کیا جائے۔ بعینہ ہی قصہ یہاں خیال کیجئے، یعنی احادیث رفع سے قطع ثبوت رفع ہوتا ہے، بقار و نسخ سے اس کو کچھ یہاں خیال کیجئے، بلکہ دونوں احتمال متساوی الاقدام ہیں، اس واسطے ایسی دلیل کی ضرورت پڑی کہ مزعج احکام لا احتمال علی الآخر ہو جائے، سو احادیث ترک رفع نے ایک جانب کو راجع کر دیا، اور دوسرے کو مروج، اور مثل صورت سابق یہاں بھی احادیث رفع اور احادیث ترک میں بالکل تعارض نہیں، اب ملاحظہ فرمائیے کہ یہ مثال جواب سے مفید ملتا ہے یا آپ کی توثیق مطلب ہے؟

اس وقت شعر مرقوم جناب ہم کو کیفیت دیتا ہے۔
 مرد و شود سبب خیر گر خد اخواہ غیر پایہ و کان شیشہ گر سنگ سنٹ

اور جس صورت میں کہ ہم مذعی نسخ ہی نہیں، اور
 تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو | احادیث رفع و ترک رفع میں تعارض ہی نہیں تو آپ

کا یہ قول کہ:

اب نسخ کا ثابت کرنا آپ کے ذمہ پر لازم و واجب رہے گا کسی آیت یا حدیث مرفوعہ سے،
 اور وہ حدیث یا نسخ مثل منسوخ کے صحیح بھی ہو، اور نسخ مراحت کے ساتھ ثابت کرے،
 محض خیال خام ہے جس حال میں کہ ہم تعارض کے قائل ہی نہیں، اور احادیث رفع اور

۱۔ متساوی الاقدام، بالکل برابر جیسے ایک پیر دوسرے پیر کے بالکل برابر ہوتا ہے ۲۔ ملے دو احتمالوں میں سے ایک کو
 دوسرے پر ترجیح دینے والا ۳۔ ملے صورت سابق یعنی مثال سابق ۴۔ کیفیت، مزو، لطف ۵۔ کیفیت ۶۔ اگر اللہ تعالیٰ
 چاہیں تو دشمن بھلائی کا درجہ پہن جاتا ہے شیشہ سار کی دکان کا میٹر مل تمہارے یعنی تمہارے شیشہ کا دشمن ہے اسی سے شیشہ ملتا ہے ۱۲

معنی نسخ ہی کب ہیں؟ اور بالفرض اگر ہوں بھی تو مدعی نسخ کو اخیر وقت نبوی میں ثبوت نسخ کی کیا ضرورت ہے؟ شاید جو احکام اخیر وقت نبوی میں منسوخ ہوں اسی کو آپ منسوخ سمجھتے ہیں، اور جو احکام وسط اسلام میں منسوخ ہوئے ہیں ان کو آپ منسوخ نہیں کہتے ہوں گے۔

علیٰ هذا القیاس دوام واستمرار عدم رفع کے ثبوت کی اہم کو کیا ضرورت ہے؟ بلکہ ہم تو ثبوت رفع فی زمانہ ثبوت نسخ کو مسلم سمجھتے ہیں، گنا متر، البتہ اس دلیل کی اہم کو ضرورت ہے کہ جو احتمال ترک رفع کو احتمال رفع پر ترجیح دے دے، سو بحمد اللہ ایسی احادیث موجود ہیں، گنا صحیح ذکورہ، اور یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ احادیث فقط عدم فعل ہی پر دال نہیں، بلکہ رفع یدین کے متروک ہونے کی جانب مشیر ہیں، اور اس لئے آپ کا یہ جملہ کہ: "مطلقاً ترک کرنا نبی علیہ السلام کا کسی سنت کو بھی کسی کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا۔"

بے موقع ہے۔

قولہ: مگر اس کو بخوبی محفوظ رکھو کہ احادیث ترک رفع یدین میں ترک رفع یدین معنی عدم فعل مراد ہے، کیونکہ در باب ترک رفع یدین جو احادیث کہ منقول ہیں، افعال آل حضرت علیہ السلام یا افعال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، بعض اوقات میں جن کا معلوم اور استمرار تا آخر عمر نبوی علیہ السلام برگزتم ثابت نہیں کر سکتے جن سے نسخ ثابت ہو (ص)

نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں | اقول: مجتہد صاحب! کوئی اور ایسی بات کہے تو کہے، آپ کو باوجود دعوتے اجتہاد ایسی باتیں کرنی کب زیبا ہیں آپ اگر کتب احادیث دیکھتے تو معلوم ہوتا کہ بعض احادیث ایسی بھی ہیں کہ فقط عدم فعل ہی پر دال نہیں، بلکہ موقوفی بعد رواج پر بھی مشیر ہیں، فہمنا:

ما أخرج أبو داود عن ميمون بن مسكين
أنه رأى عبد الله بن الزبير وصلي
بهما في شيريك في حين يقوم وحده
يركع وحين يسجد وحين ينهض
للقيام فيقوم فيشير بيديه ،
أبو داود نے ميمون بن مسكين سے یہ روایت نقل کی ہے کہ
انہوں نے حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو اس
طرح نماز پڑھاتے ہوئے دیکھا کہ وہ اپنی ہتھیلیوں سے
اشارہ کر رہے تھے کھڑے ہونے کے وقت اور رکوع
اور سجدہ کرنے کے وقت، اور سجدہ سے کھڑے ہونے

لہ فی زمانہ ثبوت نسخ کو مسلم سمجھتے ہیں، گنا متر، البتہ اس دلیل کی اہم کو ضرورت ہے کہ جو احتمال ترک رفع کو احتمال رفع پر ترجیح دے دے، سو بحمد اللہ ایسی احادیث موجود ہیں، گنا صحیح ذکورہ، اور یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ احادیث فقط عدم فعل ہی پر دال نہیں، بلکہ رفع یدین کے متروک ہونے کی جانب مشیر ہیں، اور اس لئے آپ کا یہ جملہ کہ: "مطلقاً ترک کرنا نبی علیہ السلام کا کسی سنت کو بھی کسی کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا۔"

فَأَنطَلَقْتُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَقُلْتُ
إِنِّي رَأَيْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ صَلَّى صَلَواتُكُمْ أَسْرًا
أَحَدًا يُصَلِّي بِهَا ، فَوَصَّيْتُ لَهُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ ،
فَقَالَ : إِنَّ أَحَبَّ بَنَاتٍ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى صَلَوةِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاقْتَدِ
بِصَلَوةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ .

(ابوداؤد صحیح باب افتتاح الصلوة)

کے وقت، کھڑے ہو کر اپنے ہاتھوں سے اشارہ کرتے
تھے پس میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس
گیا، اور میں نے عرض کیا کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن زبیر
کو اس طرح نماز پڑھتے دیکھا کہ کسی کو نہ دیکھا تھا، پھر میں
نے ان سے اس اشارہ کو بیان کیا، حضرت عبد اللہ بن عباس
نے فرمایا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنا چاہو
تو عبد اللہ بن زبیر کی نماز کی اقتدا کرو)

جملہ ”لَمْ أَرَّ أَحَدًا يُصَلِّي بِهَا“ بشرط فہم اس جانب مُشیئ ہے کہ اس زمانہ میں بھی عدم رفع
شائع و ذائع، اور رفع یدین مثلاً و قلیل الوجود تھا، اور اس سے بظاہر نسخ مفہوم ہوتا ہے،
ورنہ امر سنون کو بلا وجہ یک نخت چھوڑ دینا اس زمانہ کے آدمیوں سے نہیں ہو سکتا، اور ترک
رفع کے لئے احتمال نسخ بھی کافی ہے، ہم مدعی نسخ نہیں جو دلیل قاطعہ دربارہ نسخ ہم کو پیش کرنی
ضرور ہو، کیونکہ امر احتیاطی کے واسطے دلیل احتمالی بھی کافی ہے، کما ملأ اللہ بآثارہ و عبد اللہ
بن عباسؓ اس سے فقط یہ معلوم ہوتا ہے کہ رفع یدین فعل نبوی ہے، سو فقط اتنی بات میں کس
کو کلام ہے؟ غایت مافی الباب حضرت عبد اللہ بن عباسؓ بھی نسخ کے منکر تھے مگر سب
جانتے ہیں کہ مثبت کونانی پر ترجیح ہوتی ہے۔

علیٰ هذا القیاس قول عبد اللہ بن مسعود و ر

رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَرَفَعْنَا، وَتَرَكَ فَرَكَ كَمَا .

اور قول عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن زبیرؓ وغیرہ کتب فقہ میں مذکور ہیں نسخ و ترک
رفع پر دال ہیں، اور اگر بوجہ تعصب اقوال فقہاء کا اعتبار نہیں تو طبرانی و مصنف ابن ابی شیبہ

۱۲ جیسا کہ پہلے بار بار بیان کیا جا چکا ہے کہ ہم مدعی نسخ نہیں ہیں ۱۲ زیادہ سے زیادہ جوابات ہو سکتی ہے ۱۲
۱۲ اس لئے انھوں نے فرمایا ہے کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنا چاہو تو ۱۲ ۱۲ مثبت :
نہایت کرنے والی، نانی، فقی کرنے والی۔ حضرت ابن عباسؓ نانی ہیں کیونکہ وہ نسخ کے منکر ہیں پس جن
روایات میں نسخ کا ثبوت ہے ان کو اس نانی روایت پر تقدیم حاصل ہوگی ۱۲ ۱۲ دیکھئے کفایہ علی الہدایہ ص ۱۲

ورسائے امام بخاری و طحاوی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، بعض احادیث مرفوعہ و موقوفہ و آثار متعدد پہلے
توثیق مدعا موجود ہیں جن سے بشرط انصاف اولویت عدم رفع ثابت ہوتی ہے، امام عینی و حلی
شراح منیہ وغیرہ نے بھی ان میں سے بعض نقل کئے ہیں، بوجہ خوف طول نقل کرنے سے معذوریوں
آپ ان کو ملاحظہ فرمائیے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ ان آثار و احادیث میں اور احادیث ثبوت رفع
میں تعارض حقیقی نہیں، ہاں ان احادیث و آثار اور قیاس حلی میں البتہ تعارض ہے، گہما گہما
علیٰ هذا القیاس آپ نے جو حاشیہ پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ:
مناظرہ کا قصہ جلی نہیں

”قصد مناظرہ امام صاحب و امام اوزاعی در بارہ رفع یدین بالکل

قصہ جلی ہے“

آپ کی جے علمی و نا انصافی ہے، بہت سے علماء نے اس قصہ کو نقل فرمایا ہے، چنانچہ علامہ عینی نے
بھی بحوالہ تبسوط مناظرہ مذکور کو نقل کیا ہے، آپ کے رفع شبہ کی وجہ سے اس قصہ طویل کو نقل کرنا پڑا
فی المبسوط أنّ الأوزاعي لقي أبا حنيفة في المسجد الحرام، فقال: ما بال أهل
العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد حدثني الزهري
عن سالم عن ابن عمر أنهما عليه السلام كان يرفع يديه عند هما؟
فقال: أبو حنيفة له حدثني حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن
مسعود رضي الله عنهم أن النبي عليه الصلوة والسلام كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يرفع
فقال الأوزاعي: عجبا من أبي حنيفة أحدثه بحديث الزهري عن سالم، وهو
يحدثني بحديث حماد عن إبراهيم، فأشار إلي علواً سداً، فقال أبو حنيفة: لما حماد
فكان أفقه من الزهري، وأما إبراهيم فكان أفقه من سالم، ولولا سبق ابن عمر لقلت بأن
علقمة أفقه منه، لما عبد الله فعبده الله فرجح حديثه بفقده رواه فسكت الأوزاعي رضي الله
قلت لأبي حنيفة ترجيح آخر، وهو أن ابن عمر راوى الحديث في الرفع كان لا يرفع
الأعند الإحرام للوجه الذي ذكرنا، انتهى ما في العيني

۱۔ عینی شرح ہدایہ ص ۶۶ تبسوط ص ۱۳ مناقب یونق بن احمد مکی (متوفی ۳۶۱ھ) مناقب کردری
ص ۱۳ از محمد بن محمد العرف بن ابن از الکردری صاحب فتاویٰ بزازیہ (متوفی ۳۲۲ھ) کبری ص ۲۲۵ فتح القدیر ص ۲۴
کتاب ص ۲۴۱، اطار السنن ص ۵۴ مطبوعہ پاکستان میں جامع سائید الالام سے سند کے ساتھ واقعہ ذکر کیا
ہے، اس سند پر بھی بحث کی ہے

(ترجمہ: مبسوط میں ہے کہ امام اوزاعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے مسجد حرام میں ملاقات کی، امام اوزاعیؒ نے پوچھا کیا بات ہے کہ اہل عراق رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رنح یدین نہیں کرتے حالانکہ حضرت زہریؒ نے حضرت سالم سے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں وقتوں میں رنح یدین کیا کرتے تھے؟

امام اعظمؒ نے فرمایا کہ مجھ سے حضرت حماد نے بیان کیا کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ نے حضرت علقمہ کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت تو رنح یدین کرتے تھے، پھر نہیں کرتے تھے۔

امام اوزاعیؒ نے کہا: امام صاحب! تعجب ہے کہ میں آپ کے سامنے زہریؒ کی حدیث سالم کی روایت سے نقل کر رہا ہوں، اور آپ حضرت حماد کی حدیث ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے نقل کر رہے ہیں، مطلب امام اوزاعیؒ کا اپنی سند کی عمدہ کی طرف اشارہ کرنا تھا، اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا: سنئے سخا، زہریؒ سے بڑے فقیہ تھے، اور ابراہیم نخعیؒ حضرت سالم سے فقہ میں فائق تھے، اور اگر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا تقدیم نہ ہوتا تو میں یہ بھی کہہ دیتا کہ فقہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بڑے فقیہ تھے، اور عبداللہ بن مسعودؓ تو عبداللہ بن مسعودؓ ہیں! الغرض امام صاحب نے اپنی سند کے راویوں کا لفظ بیان کر کے اپنی حدیث کو رائج فرمایا، تو حضرت اوزاعیؒ رحمہ اللہ خاموش ہو گئے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ امام اعظمؒ کے لئے ترمذیؒ کی ایک اور وجہ بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ خود عبداللہ بن عمرؓ جو رنح یدین کی حدیث کے راوی ہیں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رنح یدین کیا کرتے تھے جہن کی عبارت پوری ہوئی) ایک اور روایت، توفیر مدعا | مجتہد صاحب! آپ کی بدولت طول تو ہوا ہی ہے، آگے ہاتھ ایک حدیث اور بھی توفیر مدعا عرض کئے دیتا ہوں۔

حدیث: لا ترفع الا یکدی الا فی سبغ مواطن: فی افتتاح الصلوۃ اوقی استقبال الکعبۃ الی انوار الحدیث کو بروایت عبداللہ بن عباسؓ، وعبداللہ بن عمرؓ بخاریؒ و طبرانیؒ وابن ابی شیبہؒ وغیرہ نے مرفوعاً و موقوفاً نقل کیا ہے، جس سے ظاہر ہے امر ثابت ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے سوا باقی مواضع مختلف فیہا میں رنح یدین نہ کیا جائے، باقی اس حصہ میں اگر کوئی صاحب کلام کریں تو

۱۔ صرف سات موقعوں پر رنح یدین کیا جائے، نماز کے شروع میں اور خانہ کعبہ کے سامنے آنے کے وقت الخ

۲۔ امام بخاریؒ رحمہ اللہ نے یہ حدیث جزر رنح یدین ص ۲۵ مطبوعہ لاہور ۱۳۸۱ھ میں تعلیقا ذکر کی ہے۔ نصب الرایہ ص ۱۳۹

سمجھ بوجھ کر کلام کریں، اگرچہ حصر اضافی ہی ہو، مگر ہمارا مطلب جب بھی ان شاء اللہ ثابت ہے۔
بین السجدتین رفع کے لئے
ناسخ کون ہے؟ (ایکس لازم)
 اور یہ بھی ارشاد دہو کہ بعض روایات صحیح سے جو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ بین السجدتین وغیرہ بھی رفع یدین آپ نے کیا، حالانکہ عند الجہور وہ منسوخ ہے، تو ناسخ اس بارے میں آپ کے مندرجہ کے موافق کیا ہے؟ ذرا انصاف سے سمجھ کر جواب عنایت ہو، یا آپ بین السجدتین بھی رفع کے سنون ہونے کے قائل ہیں؟ بالجملہ آپ رفع یدین بین السجدتین کو منسوخ فرمائیے، خواہ معمول بہ ٹھہر لیتے، مگر سوچ سمجھ کر فرمائیے، اور جو امور آپ نے اس دفعہ میں تسلیم کئے ہیں ان کا بھی لحاظ رکھتے۔
فہم صحابی | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ:

”رہا فہم صحابی وہ مقابل حدیث صحیح متفق علیہ کے تحت نہیں (کہا تقریر فی محلہ)۔“

از قبیل ”کَلِمَةُ حَقٍّ اُرِيدَ بِهَا الْبَاطِلُ“ ہے اول تو یہ فرمائیے کہ یہاں قول صحابی و حدیث صحیح میں تعارض ہی کہاں ہے؟ کما مَرَّ غَيْرُ مَرَّةٍ جو آپ قول صحابی کو ساقط الاعتبار کئے دیتے ہیں، البتہ اگر کسی حدیث سے بقائے سنیت رفع بات تصریح ثابت ہوتا تو جب آپ کا یہ فرمانا بجا تھا، اور جس حال میں کہ احادیث رفع سے تو فقط ثبوت رفع فی الجملہ ہی مفہوم ہوتا ہے، اور بقائے سنیت رفع یدین قیاس جلی پر مبنی ہے، چنانچہ مُفَصَّلًا گزر چکا، تو یوں کہتے کہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم جمعین احادیث صحیحہ کے تو مخالف نہیں، ہاں البتہ آپ کے قیاس کے مخالف ہیں، سو اب آپ ہی فرمائیے کہ اگر کسی بے چارہ نے اپنے قیاس پر اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم جمعین کو ترجیح دی اور بمقابلہ قیاس ان اقوال پر عمل کیا تو وہ مطلقاً و کلام کیوں ہو؟ رہنمائی برباد گناہ لازم“ اسی کو کہتے ہیں۔

معٰذ اللہ انصاف سے دیکھئے تو یہ اقوال محض قیاسی نہیں، جو آپ ان کو تحت نہیں سمجھتے، ورنہ یہ معنی ہوں کہ جن صحابہؓ کی رائے رفع یدین کے متروک ہونے کی طرف مائل ہوئی ہے انہوں نے فقط عدم فعل نبوی سے رفع یدین کا متروک ہونا سمجھ لیا ہو، اور ظاہر ہے کہ فقط عدم فعل فی الجملہ سے کوئی صاحب فہم نسخ نہیں سمجھ سکتا، ہونہ ہو عدم فعل کے ساتھ کوئی امر زائد بھی ہوا ہو گا کہ جس سے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ترک رفع و نسخ رفع کو ایشراع کیا ہے، اور جب یہ ہے

۱۷ حق بات کا غلط مطلب لیا گیا ہے ۱۲ ۱۷ جیسا کہ بار بار گزر چکا ۱۲ ۱۷ مطلقون (اسم مفعول) طعنہ دیا
 ہوا، بدنام، رسوا۔۔۔ کلام (اسم مفعول) ملامت کیا ہوا ۱۲

تو اس امر میں اقوال صحابہ ضرور معتبر ہونے چاہئیں، خصوصاً بمقابلہ قیاس تو بنظر احتیاط ان اقوال و احادیث پر عمل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، اب دیکھئے کہ عبارت ”ادلہ کاملہ“ اگرچہ مختصر ہے، مگر آپ کے ان تمام مُزخرفات کے جواب اس میں موجود ہیں، مگر آپ نہ سمجھیں تو اس کا کچھ علاج نہیں ہے۔
فہم نسخ گر نکند مستمع قوت طبع از متکلم مجوسے

قولہ: اب مجھ کو افسوس یہاں رہا کہ آپ نے کوئی حدیث بھی نسخ رفع یدین کی جو صحیح و متفق علیہ ہو بیان نہ فرمائی۔

بہرہ اپنی ہی کہتا ہے! | اقول: سبحان اللہ! ہمارے مجتہد صاحب کا طریقہ مباحثہ بھی عجیب ہے، آپ ہی آپ کسی کو مدعی قرار دے لیتے ہیں، اور مطالبہ دلیل فرمانے لگتے ہیں، اب ہم کو بھی اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ آپ ”ادلہ کاملہ“ کو بے دیکھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے، آدمی کو چاہئے کہ جیسے بے دیکھے کسی کی تعدیل نہ کرے، ویسے ہی بدون سمجھ جرح کرنے کو بھی مستعد نہ ہو بیٹھے، آپ عبارت ”ادلہ کاملہ“ ملاحظہ فرماتے تو سمجھ جاتے کہ ہم مدعی نسخ ہرگز نہیں، اور نہ ہمارے مطلب کو ثبوت نسخ سے کچھ علاقہ، اور یہ بات ”ادلہ“ میں بالتصریح موجود ہے، اور اب بھی ہم بالتصریح مکرر بیان کر چکے ہیں، مگر آپ کو تو سمجھنے سے کچھ مطلب ہی نہیں، کسی کا کچھ مطلب ہو، آپ تو اپنا ایک خیال جما کر اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں۔
ناصحا! لے تو ہی فرما کس کو سود ہے؟ یہ کون اور کی سنتا نہیں اپنی ہی کہتا جلے ہے!



۱۔ مُزخرفات: بناوٹی باتیں، دواہیات باتیں ۱۲

۲۔ اگر سامع بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے، تو متکلم کی طرف سے طبیعت کی جولانی کی امید مت رکھو ۱۲

۲

آمینؑ بالجہر کا مسئلہ

مذاہب — مدعی کون، مدعا علیہ کون؟ — دوام جہر کا دعویٰ
 نہیں تو سوال لغو ہے — خوش اتحاد و اتفاق! — ثبوت جزئی سے
 جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی — دوام فعل کی دلیل کیوں طلب
 کی گئی تھی؟ — بات میری زبان ان کی — آمین بالجہر تعلیم
 کے لئے تھا — خلاصہ بحث — دعائیں اصل اخفا سے
 — سوچ سمجھ کر بات کیجئے! —

۲

آمین بالجہر کا مسئلہ

جہری نمازوں میں سورہ فاتحہ کے بعد جہراً آمین کہنا مسنون ہے یا سراً؟ احناف اور مالکیہ کے نزدیک سراً کہنا مسنون ہے، اور جہراً کہنا جائز ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جہراً کہنا مسنون ہے، اور سراً کہنا جائز ہے، پس ائمہ اربعہ میں اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا ہے، جواز و عدم جواز کا نہیں۔ رہے اصحابِ ظواہر تو وہ بھی جہراً آمین کہنے کے قائل ہیں، مگر یہ تحقیق نہیں ہے کہ وہ سراً کہنے کو جائز کہتے ہیں یا نہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سراً کہنے کو جائز نہیں سمجھتے ہوں گے، اسی لئے مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے جو اشتہار کے ذریعہ چیلنج دیا تھا اس میں دوسرا سوال یہ کیا تھا کہ:

”آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں تھیں آمین کہنا“

ادلہ کاملہ میں اس کے جواب میں لکھا گیا تھا کہ:

”آمین دعا ہے، اور دعائیں اصل اِختلاف ہے، اور جہراً ایک امر زائد ہے، اور جو شخص زائد بات کا دعویٰ کرے وہی مُدعی ہوتا ہے، پس سائل کو چاہئے کہ روایاتِ صحیحہ صریحہ سے آمین بالجہر ہی کا سنت ہونا ثابت کرے، اور یہ بات اُسی وقت ثابت ہو سکتی ہے جب دُعاؤں میں سے کوئی ایک بات ثابت کی جائے، یا تو دوامِ جہر ثابت کیا جائے، یعنی یہ ثابت کیا جائے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ زور سے آمین کہتے تھے، یہ بات ثابت کئے بغیر جہر کا اصل سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، یا کم از کم یہ ثابت کیا جائے کہ آں حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کی بالکل آخری نماز میں زور سے آمین کہی ہے، تاکہ نسخ کا احتمال ختم ہو جائے۔

حضرت قدس سرہ کی یہ گرفت ایسی مضبوط تھی کہ مقابل چہ می گنم کی دلدل میں پھنس گیا، کیونکہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں جو صحیح روایات ہیں وہ صریح نہیں ہیں، اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، پھر ان سے نہ دوام فعل ثابت ہوتا ہے نہ آخری عمل ہوتا معلوم ہوتا ہے، مگر خفت مٹانے کے لئے جواب دینا ضروری تھا، چنانچہ مصباح الادلہ میں جواب ان الفاظ سے شروع کیا گیا ہے:

”تم جو آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب اور بے دین کہتے ہو، اور آمین بالجہر کہنے سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو حالانکہ فعل یہود ہے الخ،“ (ص ۱۲)

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے اس الزام تراشی کا جواب دیا ہے۔

دفعہ دوم

تمہید | مجتہد صاحب! آپ کے عنوان کتاب سے تو ہم سمجھتے تھے کہ آپ نے اولہ کاملہ کا جواب لکھا ہے مگر اب معلوم ہوا کہ برائے نام تو جواب اولہ ہے، پر حقیقت میں مجموعہ خیالات و توہمات طبع شامی ہے، اور جو آپ کی کتاب کو ملاحظہ کرے گا تو یہ صغۃ مواقع متعددہ بلکہ کثیرہ میں پائے گا، اولہ کاملہ میں ہم نے آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب و بے دین کب کہا ہے؟ جو آپ ہم سے طالب دلیل ہیں، اور ہم نے آمین کہنے پر کب اظہار غیظ و غضب کیا ہے؟ جو آپ حدیث ابن ماجہ بڑے زور و شور سے مع ترجمہ اردو کے نقل کرنے کو مستعد ہو بیٹھے، ہم نے تو اولہ کاملہ میں کوئی کلمہ مؤہم کفر و فسق

لے تفصیل کے لئے اولہ کاملہ کی تسہیل ملاحظہ فرمائیں ۱۲ طے پر: لیکن، مگر ۱۲ طے سامی: بلند، عالی ۱۲ طے صغۃ: کاری گری ۱۲ طے وہ حدیث یہ ہے:

مَا حَسَدَ لَكُمْ اِلَهُوْدٌ عَلٰی شَيْءٍ مَّا حَسَدَ لَكُمْ عَلٰی اَمِيْنٍ
نہیں بھلتے ہیں یہود تمہاری کسی بات پر جتنا بھلتے ہیں وہ تمہارے
فَاَلَا تَرَوْنَ اَمِيْنَ (رواہ ابن ماجہ ص ۱۲ و الطبرانی) آمین کہنے پر، لہذا بکثرت آمین کہا کرو

نوٹ:- اس حدیث شریف میں جہراً آمین کہنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، اور نفس آمین سب مسلمان کہتے ہیں ۱۲

آپ کی نسبت لکھا ہی نہیں، سب و شتم، و لعن و طعن مؤمنین تو خاصہ فرقہ جناب ہے، چنانچہ اس کا دوقی نمونہ۔ یہ آپ کی کتاب ہے، بلکہ آمین بالجہر کہنے پر تو آپ کو کسی مقلد نے کبھی بے دین نہ کہا ہوگا اور اگر خواہ مخواہ یہ الفاظ آپ کو پسند آتے ہیں تو کہے جائیے، مگر اوروں کے ذمہ تو تہمت نہ رکھئے۔

ہاں اگر کسی نے کبھی کلمات ضلالت و فسق آپ کی نسبت کہہ دیئے ہوں تو اس کا مبنی کوئی اور امر ہوگا، فعل آمین بالجہر نہ ہوگا، سویوں تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مقلدین کو جو کہ مؤجد و قائلین رسالت وغیرہ احکام دین ہیں مشرک بتلاتے ہو، اور ان سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو، حالانکہ ایسے امور سے خفا ہونا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ پھر غضب یہ ہے کہ ایسے مشاغبات کی وجہ سے آپ مُلقب بافضل المتکلمین ہو بیٹھے، سچ جانیے ہم کو تو ایسے مشاغبات کی تردید کرتے ہوئے بھی عام معلوم ہوتا ہے، مگر خیر کیا کیجئے۔

ذوق بازیگہ طفلان ہے سراسر بیزیں ساتھ لڑکوں کے پڑا کھیلنا گویا ہم کو

قولہ: ہم آپے اخفا سے آمین میں احادیث صحیحہ مرفوعہ کے طالب ہیں جو نص صریح بھی ہوں اخفا و نسخ جہر پر۔

مدعی کون، مدعی علیہ کون؟
اقول: حضرت محمد صاحب افسوس آپ نے اس جواب میں بھی مثل جواب سابق سوال سائل، و جواب مجیب سے قطع نظر کر کے اپنی تحقیق جداگانہ شروع فرمادی، اور یہ نہ سمجھے کہ کون مدعی و مثبت ہے اور کون مدعا علیہ و منکر؟ آپ کی بدولت اس کی تشریح بھی ہم کو ہی کرنی پڑی، اور آپ کی غلط فہمی کا اظہار ضرور ہوا۔

حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین نے ہم سے خفیہ آمین کہنے کی دلیل طلب کی تھی، اور ماحصل ہمارے جواب کا یہ تھا کہ ہم اس باب میں ایک امر زائد یعنی جہر کے منکر ہیں، اور آپ امر زائد کے مثبت ہیں، اس لئے حسب قاعدہ مناظرہ آپ کو دلیل پیش کرنی چاہئے، اور دلیل بھی ایسی کہ مُشکلتِ خصم ہو، محتمل خلاف نہ ہو، یعنی نفس آمین کہنے کے تو آپ اور ہم دونوں قائل ہیں، لیکن آپ وصف جہر اور بڑھاتے ہیں، اور ہم منکر جہر ہیں، اس لئے آپ کو ثبوت جہر کے لئے ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے

۱۔ مبنی: بنیاد ۱۲ ۲۔ مشاغبات، جمع مشاغبتہ کی: و اہیات باتیں ۱۲ ۳۔ بازی گاہ: کھیل کا میدان
_____ طفلان، جمع طفل کی: بچے ۱۲

کہ جانب مخالف کا احتمال بھی نہ رہے، اس کے بعد ہم سے دلیل طلب کیجئے، اور جب تک آپ ایسی دلیل بیان نہ کریں گے اُس وقت تک ہم سے طالب دلیل ہونا از قبیل درمقلبت نیستاں بکودہ رَوند ہے مگر آفریں ہے آپ کو کہ اس سوال و جواب سے آپ کے بالکل اعراض فرما کے کہا تو یہ کہا کہ: ”ہم آپ سے ان احادیث کے طالب ہیں جو اخبار و نسخ جہر بردال ہیں۔“

اجی حضرت! عبارت اولہ کو ملاحظہ تو کیجئے، ہم نے دعویٰ نسخ جہر کب کیا ہے؟ اور ہمارا مطلب ثبوت نسخ جہر پر کب موقوف ہے؟ مگر کیا کیجئے؟ غلط فہمی تو آپ کی عادت اصلی ہے، ہاں کبھی غلطی سے آپ صحیح سمجھ جائیں تو سمجھ جائیں گے۔

یاد سہو! اُسے اے میرے نسیاں عمداً یاد رکھ بھول گیا جس کو وہی یاد رہا

قولہ: اور ہم کب مُدعی ہیں اس کے کہ رسول مقبول علیہ السلام نے ہمیشہ آمین بالجہر کہا ہے، جو ہم سے نفق صریح، حدیث صحیح، دوام جہر کے طالب ہوتے ہو؟

دوام جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے! اقول: بے شک سائل نے دوام جہر کا دعویٰ صراحتاً تو نہیں کیا، مگر بطور اقتضائ النص دعویٰ مداومت جہر لازم آتا ہے، یعنی بدون تسلیم دوام جہر، سوال سائل ہی غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر سائل

لے اٹھے بانس پہاڑ کو ۱۲ لے یعنی اگر اس کو کوئی چیز یاد رہ جاتی ہے تو وہ سہو یا یاد رہ جاتی ہے، ورنہ بالارادہ تو وہ بھول جاتا ہے، پس یاد رکھ جس چیز کو وہ بھول گیا وہی درحقیقت اس کو یاد ہے۔ اسی طرح صاحب مصباح کی اصلی عادت تو بات کو غلط سمجھنا ہے، اگر کوئی بات صحیح سمجھ لیں تو وہ عارضی بات ہے ۱۲ لے اقتضائ النص: کلام کا مقتضا، یعنی وہ بات جس کا کلام تقاضا کرے لے یعنی مولوی محمد حسین صاحب اگر دوام جہر کے قائل نہ تھے تو بذریعہ اشتہارِ اُحاف سے محض۔ دوام کی قید کے بغیر۔ خفیہ آمین کہنے کی دلیل کیوں طلب کی تھی؟ یہ تو ثبوت جزئی (ثبوت فی الجملہ) کی دلیل طلب کرنا ہے پھر اگر ہم محض ترک جہر کا۔ دوام کی قید کے بغیر۔ ثبوت پیش کر دیں تو وہ جہر کا سلب جزئی ہوگا، اور سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی سے اسی کا دعویٰ رد ہو سکتا ہے جو بجا بکلی کا دعویٰ دار ہو، کیونکہ ایجاب جزئی اور سلب جزئی میں تعارض نہیں، مثلاً بعض جاندار انسان ہیں، اور بعض جاندار انسان نہیں ہیں، ان میں کوئی تعارض نہیں دونوں باتیں درست ہیں، ہاں سب انسان جاندار ہیں، اور بعض انسان جاندار نہیں، اس میں بے شک تعارض ہے دونوں میں سے کوئی ایک بات ہی صحیح ہو سکتی ہے۔ اسی طرح آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم (باقی صفحہ پر)

دوام جہر کا قائل نہ ہوتا تو ہم سے ثبوت جزئی اخقائے آمین یعنی ترک جہر کا طالب کیوں ہوتا؟ سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی اُسی کے مقابلہ میں مفید ہوتا ہے جو ایجاب کلی کا مدعی ہو، تو موافق اس قاعدے کے سبائل کو ضرور ہوا کہ پہلے اپنے دعوے کو جو کہ دوام جہر پر موقوف ہے ثابت کرے، پھر اس کے بعد ہم سے مطالبہ دلیل کرے۔

کے بعد ہم سے مطالبہ دلیل کرے۔
سو حضرت سائل (یا) تو اپنے دعوے کو نہیں سمجھتے تھے کہ کا ہے پر مبنی ہے؟ یا جان بوجھ کر
البتہ فریبی پر کمر باندھی تھی! اسی وجہ سے ہم کو تنبیہ ضروری ہوئی، چنانچہ اداۃ کاملہ میں ہم نے غلطی
سائل کو ظاہر کر دیا تھا، مگر آفریں ہے آپ جیسے ذکی کو کہ باوجود اس قدر تنبیہ کے بھی آپ نے حسبِ عدالت
امٹی ہی کہی، بلکہ غور سے دیکھئے تو سائل کی بھی مخالفت کی، کیونکہ سوال سائل بدوینِ ثبوت دعوے دوام
جہر سراسر لغو ہے کما مرقہ، آپ بجائے اس کے کہ دوام جہر کو ثابت فرماتے، عدم دوام کو تسلیم کر بیٹھے
واہ صاحب! آپ نے خوب سائل کی وکالت کی، اگر مولوی محمد حسین کو دوڑ چار وکیل مصداق ”نادان
دوست“ کے اور بھی مل جائیں تو ہم بھی خاتمہ فرسائی سے سُبک دوش ہو جائیں، جناب عالی اوقت
تحریر (جواب) دعوے سائل کے موافق و مخالف (ہونے) کا خیال تو رکھا کرو۔
اے چشمِ اشک بار ذرا دیکھ تو سہی ہوتا ہے جو خراب وہ تیرا ہی گھر نہ ہو

قولہ: البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی سنت پر سنت جان کر ادا امت اور ہمیشگی کرے تو ممدوح اور مثاب ہوگا، نہ ملام اور مطعون، خواہ ادا امت آمین بالجہر ہو، یا کسی اور سنت پر۔

(بقیہ صفحہ ۸۲ کا) نے جہراً بھی آمین کہی ہے، اور سراً بھی، اس میں کیا تعارض ہے؟ ہاں اس دعوے میں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ جہراً آمین کہی ہے اور آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سراً بھی آمین کہی ہے، ان میں ضرور تعارض ہے، پس پہلی بات کا دعوے دار دوسری بات کے قائل سے دلیل طلب کر سکتا ہے، پس موافق اس قاعدے کے سائل پہلے اپنے دعوے کو یعنی دوام جہر کو ثابت کرے، پھر ہم سے ترک جہر کا ثبوت جزئی طلب کرے ۱۲

۱۵ اَبْدَ قَرْبَی: بے وقوف بنانا، بہکانا ۱۶ پوری مثل یہ ہے: "وانا دشمن نادان دوست سے بہتر ہے" ۱۷ خانہ فرسائی قلم گھسٹنا یعنی لکھنا ۱۸ چشم اشک بار: آنسو بہانے والی آنکھ، شاعر اپنی اشکبار آنکھوں سے کہتا ہے کہ اتنا درد کہ آنسوؤں کا سیلاب تیرے ہی گھر کو بہا لے جائے۔ اسی طرح صاحب مصباح کے جواب انہی کا محلِ دھیر ہو گیا، کیونکہ انہوں نے عدم دوام کو تسلیم کر لیا ۱۹ ممدوح: تعریف کیا ہوا۔ مثاب: ثواب دیا ہوا۔ ملام: ملامت کیا ہوا۔ ارامت:

خوشا اتحاد و اتفاق | اقول: فَمَرْحَبًا بِالْوَفَاقِ! جناب مجتہد صاحب! جس صورت میں آپ دوام جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اس کو بھی تسلیم کر لیا کہ کسی سنت پر مداومت کرنا سربا بیدار و ثواب ہے، نہ جائے کوم و عتاب، تو اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب جہر و اخفار دونوں امر آپ مسنون سمجھتے ہیں تو پھر ہم سے ہی کیا تصور ہوا جو اخفائے آمین پر یہ غیظ و غضب ہے؟ اگر جہر آمین پر سنت سمجھ کر مداومت کرنا محمود ہے، تو خفیہ آمین کہنے ہی میں جس کی سنیت مسلم ہو چکی، کیا تصور ہے؟ بالجملة حضرت سائل نے جو ہم سے ثبوت جزئی درباب اخفائے آمین طلب کیا تھا، سو بجا نہ وہ مطلب ہمارا ثابت ہے، آپ تو اس امر میں ہمارے ہی ہم صغیر ہیں، مگر اور صاحبوں کی خدمت میں عرض یہ ہے کہ اگر تائید سائل منظور ہو تو پہلے دوام جہر کو ثابت کر لیں، ورنہ در صورت تسلیم عدم دوام جہر ————— جیسا آپ نے کیا ہے ————— ثبوت ہمارے مُدَّعا کا اظہار من الشمس ہے، اور سوال سائل اصل ہی سے باطل ہوا جاتا ہے، چنانچہ معلوم ہو چکا۔

قولہ: اور آپ نے امر سنت کے اثبات سنیت کا یہ تو خوب قاعدہ نکالا ہے کہ ہر جگہ دوام فعل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم طلب کرتے ہو، بموجب آپ کے اس مسلک کے، لازم آتا ہے کہ بہت سی سنن متفق علیہا کی سنیت جاتی رہے۔

ثبوت جزئی سے جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی | اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے بقار و دوام سنیت کا یہ تو نیا قاعدہ نکلیا

گھڑا ہے کہ فقط ثبوت فعلی یعنی ثبوت جزئی سے دوام ثبوت سمجھ جاتے ہو، بلکہ دوام ثبوت سنیت کے لئے خلاف اجماع، فعل جزئی کو نفی صریح قطعی الدلالتہ بتلاتے ہو، اور فقط اتنی ہی بات سے اس کی جانب مقابل کو باطل اور متروک سمجھتے ہو، یہی وجہ ہے کہ آپ نے رفع یدین، و آمین بالجہر کے ثبوت جزئی سے اُن کا دوام سنیت سمجھ لیا، اور احادیث فعلی کو جن سے فقط ثبوت فی الجملة مفہوم ہوتا ہے، دوام سنیت کے لئے نفی قطعی صریح الدلالتہ بتلانے لگے، اور ان کی جانب مخالف

لہ مَرْحَب: کشادگی، مسافر کو خوش آمدید کہنے کے موقع پر کہا جاتا ہے مَرْحَبًا بِكَ، یعنی تم نے کشادگی پائی۔

وفاق: اتفاق، اتحاد، پس مَرْحَبًا بِالْوَفَاقِ کے معنی ہیں: باہمی اتفاق و اتحاد نے کشادہ جگہ پائی، اور محاورہ میں معنی ہیں: خوشا اتحاد و اتفاق ۱۲ لہ صغیر: سیٹی، ہم صغیر، ہم آواز ۱۳ لہ اظہار من الشمس: آفتاب سے زیادہ ظاہر ۱۴

یعنی عدم رفع اور اخفائے آمین کی عدم سنیت کے قابل ہو گئے، کما مَرَّ سَابِقًا۔
انصاف سے دیکھتے تو بموجب قاعدہ مَحْذُورٌ
دوام فعل کی دلیل کیوں طلب کی گئی تھی؟ حضور کے بہت سے امور منسوخ

متفق علیہا کا مسنون ہونا، اور ان کی جانب مقابل کا متروک ہونا لازم آتا ہے، اور آپ جو بوجہ طلب
دلیل دوام رفع یدین، و آمین بالجہر یہ سمجھ گئے کہ ہم اثبات سنیت کے لئے دوام فعل کو ضروری
سمجھتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ معافی فہمی ہوتا تو سمجھ جاتے کہ ثبوت
سنیت کے لئے دوام فعل کا ضروری ہونا آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد کے کلام سے مفہوم ہوتا
ہے، اور ہم نے جو دوام فعل آپ سے طلب کیا ہے وہ ثبوت سنیت کے لئے نہیں کیا، بلکہ اس کی
جانب مخالف کے ثبوت عدم سنیت کے لئے جس کے آپ مدعی ہیں۔ دوام فعل
آپ سے طلب کیا تھا، کیونکہ یہ دعویٰ جناب، بدون ثبوت دوام فعل ثابت نہیں ہوتا، مگر
آخر میں ہے آپ کو کہ بدون سمجھ آپ ہم کو ملزم بنانے لگے۔

تفصیل | امر اول کی۔ یعنی ثبوت سنیت کے لئے دوام فعل کا سائل اور آپ کے کلام
سے ضروری سمجھا جانا۔ یہ ہے کہ آپ اور آپ کے مقتدا یعنی حضرت سائل
اُن احادیث کو کہ جن سے ثبوت جزئی رفع یدین و آمین بالجہر مفہوم ہوتا ہے، قائلین سنیت عدم رفع
یدین و اخفائے آمین کے مقابل بیان کرتے ہیں، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے یہاں ثبوت سنیت

۱۔ مَحْذُورٌ (اسم مفعول)، گھڑا ہوا ۲۔ مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کرنا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم
سے ثابت ہے، پس وہ سنت ہونا چاہئے، کیونکہ صاحب مصباح کے نزدیک کسی فعل کے سنت ہونے کے لئے
ثبوت جزئی کافی ہے، حالانکہ مامسَّتِ النَّارَ سے وضو کرنے کا حکم منسوخ ہے، سنت ہونے کا سوال ہی کیا؟
۳۔ کیونکہ جب اصحاب طواہر رفع یدین اور آمین بالجہر ہی کو سنت کہتے ہیں، اور ان کی جانب مخالف یعنی ترک رفع
اور اخفائے آمین کے سنت ہونے کے منکر ہیں، تو اس سے خود بخود یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ دوام رفع و جہر کے
قائل ہیں، اگر وہ دوام کے قائل نہ ہوتے تو ترک رفع اور اخفائے آمین کو بھی سنت تسلیم کرتے، اور خواہ مخواہ اشتہار
شائع نہ کرتے ۴۔ تمام نسخوں میں (کے) کی جگہ (یعنی) تصحیح ہم نے اپنے خیال سے کی ہے ۵۔ یعنی دوام جہر کا ثبوت اس لئے طلب نہیں
کیا گیا تھا کہ اس کے بغیر جہر سنت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ مطالبہ جہر کی جانب مخالف کے سنت نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے تھا
کیونکہ جب وہ جہر کا دوام ثابت کریں گے جب ہی تو اخبار کا سنت نہ ہونا۔ جس کے اصحاب طواہر مدعی ہیں۔ ثابت ہوگا ۱۲

کے لئے دوام فعل ضروری ہے، ورنہ قائلین عدم رفع و اخفائے آمین کے مقابلہ میں احادیث مذکورہ کا بیان کرنا بالکل فضول ہے، کیونکہ ثبوت جزئی رفع یدین و جہر آمین اسی کے مقابلہ میں بیان کرنا چاہئے کہ جو سلب کئی رفع و جہر یعنی ایجاب کئی عدم رفع یدین و اخفائے آمین کا قائل ہو، اور ایجاب کئی اُمُرین مذکورین کا جب ہی مُسَلَّم ہو سکتا ہے کہ سنیت کے ثبوت کے لئے دوام فعل کو ضروری کہا جاتے، اب دیکھئے کہ اثبات سنیت کے لئے دوام فعل ہمارا قول ہے، یا آپ اور آپ کے مُرشد صاحب کے بیان سے لازم آتا ہے؟

باقی رہا امر ثانی یعنی ہم نے جو آپ سے دوام فعل، اُمُرین مذکورین میں طلب کیا تھا وہ ثبوت سنیت کے لئے نہ تھا، بلکہ ثبوت عدم سنیت جانب مخالف کے لئے تھا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ خلاصہ سوال سائل دربارہ رفع یدین و آمین بالجر یہ تھا کہ عدم رفع و اخفائے آمین دونوں امر غیر مسنون ہیں، اور ان اُمُرین کا مسنون ہونا ہم مُسَلَّم نہیں رکھتے جب تک کہ قائلین سنیت اُمُرین ثبوت کامل نہ پہنچائیں، اور ان کی جانب مقابل مسنون ہے، اور ان کی عدم سنیت اور جانب مقابل کے ثبوت سنیت کی دلیل احادیث ثبوت رفع یدین و آمین بالجر ہیں، چنانچہ آپ نے بھی مُفَصَّلًا اس کتاب میں بیان کیا ہے، اور ما حاصل جواب یہ تھا کہ عدم رفع و اخفائے آمین کی عدم سنیت جب ہی ثابت ہو سکتی ہے کہ جب پہلے رفع و جہر کے باب میں دوام فعل مُسَلَّم مانا جائے، ورنہ ثبوت جزئی جانب واحد سے دوسری جانب کا بالکل مرفوع ہو جانا لازم نہیں آتا، غایت مافی الباب رفع جزئی

لہ مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیثوں سے جو رفع یدین اور آمین کا جہر اکہنا ثابت ہوتا ہے وہ جزئی ثبوت ہے یعنی ان میں ہمیشگی کا تذکرہ نہیں ہے، ان حدیثوں کے ذریعہ انہی لوگوں کو الزام دیا جاسکتا ہے جو رفع و جہر کا بالکلیہ انکار کرتے ہوں، اور ترک رفع و اخفائے آمین ہی کو دائمی عمل کہتے ہوں، جبکہ صورت حال ایسی نہیں ہے اور اصحاب ظواہر رفع و جہر کو ہی سنت کہتے ہیں، عدم رفع و اخفائے آمین کا ثبوت جزئی بھی نہیں مانتے، اس لئے یہ بات اُسی سطور میں معقول ہو سکتی ہے جبکہ وہ رفع و جہر کے دوام کے قائل ہوں پس رفع و جہر میں سنیت کا انحصار کر کے دوام کے دعوے دار تو وہی ہو گئے، لہذا ان سے دوام کی دلیل طلب کرنا کیوں بے معنی بات ہے ۱۲۱۹

لہ اُمُرین مذکورین یعنی رفع و جہر ۱۲۳۵ مطلب یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ اور حدیث وائلؓ سے ترک رفع و اخفائے آمین کی جانب آخر کا صرف جزئی ثبوت ہوتا ہے، اور اتنی بات ترک رفع و اخفائے آمین کے سنت ہونے میں کوئی اشکال پیدا نہیں کر سکتی، کیونکہ سب لوگ اس بات کو مانتے ہیں کہ سنت وہ ہے جس کو کبھی کبھی چھوڑ بھی دیا گیا ہو، اور اس کی جانب آخر پر عمل کیا گیا ہو ۱۲۳۶

جانب آخر کا ثابت ہوگا، اور رفع جزئی ثبوت سنیت کے باب میں قاذح نہیں ہو سکتا، کما ھو
مسلّم عند الجميع

اب عقل کو کار فرما کر ملاحظہ کیجئے کہ سوال سائل اور ارشاد جناب کتنا لغو ہے؟ اور عبارت اولہ
کیسی محکمہ اور استوار! بشرطیکہ فہم درست ہو، جو اس میں غلط نہ ہو، مگر ہم کو اس امر کا بڑا افسوس ہے
کہ آپ جو تصور کرتے ہیں اس کو بھی نہیں سمجھتے، اور اٹا بے سمجھے ہم کو الزام دینے لگتے ہو، اب دیکھئے
کہ دوام فعل کو ثبوت سنیت کے لئے ضروری سمجھنا آپ نے ہمارے ذمہ لگا دیا، حالانکہ یہ مطلب
بعد تنقیح آپ اور آپ کے مخدوم صاحب کا معلوم ہوتا ہے، بلکہ ہمارا جواب تو اسی امر پر مبنی تھا کہ
ثبوت سنیت کے لئے دوام فعل ضروری نہیں، کما مژم مفضلہ

تا کئے ملامت مژہ اشکبار من؟ یکبار ہم نصیحت چشم بود خویش!

اس کے بعد جو آپ نے سنت کی تعریف نقل کی ہے، اُس کا کون منکر ہے؟ البتہ آپ کی
عبارت سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، اور ہمارے تو مطلب کے موید ہی ہے، مگر موافق و مخالف کی
تیز فہم پر موقوف ہے۔ علیٰ هذا القیاس دربارہ نسخ جو آپ نے ”اتقان“ کی عبارت نقل فرمائی

ہے، سب شیخ چلی کے خیالات ہیں، ہمارے مخالف کب ہے؟ ہم پہلے ہی آپ کی خوش فہمی کا اظہار
کر چکے ہیں کہ ہم قابل نسخ ہی نہیں، یہ دھمکیاں تو اس کو دو کہ جو مدعی نسخ ہو، ثَبَّتَ الْأَرْضَ ثَقْلًا نَفْسُ
لہ مژہ: اکہ کی پلک۔ بود: نیل گوں۔ دوسرے مصرع کی تقدیر عبارت یہ ہے: یک بار ہم نصیحت کن چشم بود

خوش را، ترجمہ: میری اشک بار پلکوں کو کب تک ملامت کرو گے؟ ایک مرتبہ تو اپنی نیل گوں آنکھوں کو نصیحت کرو! ۱۲
۱۱ موافق و مخالف: یعنی وہ تعریف کس کے موافق ہے، اور کس کے مخالف؟ ۱۲ ”اتقان“ کی عبارت کا حاصل یہ ہے
کہ نسخ احکام صرف اقوال مفسرین یا اجتہاد مجتہدین سے ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے لئے نقل صحیح ضروری ہے اور
ناسخ و منسوخ کی تاریخیں معلوم ہوتی ضروری ہیں (اتقان ص ۲۲ ج ۲ نوع ۱۲) ۱۳ ثَبَّتَ: ثابت کرنا، بات چلی کر لینا
نَفَسَ (ن) نَفَسًا الشُّوْكَهَ مِنْ رَجُلٍ: ہیر سے کاشنا نکالنا، نَفَسَ مَوْجُضَ الْغَيْمِ: بکریوں کے بارے کو نکھر کانٹے وغیرہ پکڑنا کرنا

ترجمہ: مشکل، پہلے زمین پٹی کر لو کہ تمہاری کون سی ہے؟ پھر اس میں سے جھاڑ جھنکار نکالو (ایسا نہ ہو کہ محنت رائیگاں جائے)

حضرت قدس سرہ کی مراد یہ ہے کہ پہلے تو یہ دیکھ لو کہ ہم مدعی نسخ ہیں یا نہیں؟ بلا تحقیق اعتراضات کی بوچھاڑ کرنا کونسی عقل مندی ہے؟

نوٹ: یہ مثل ”ثَبَّتَ الْعَرْشَ ثُمَّ انْقَشَ“ بھی مستعمل ہے بلکہ کئی موضوعات اکبری اعلیٰ القاری،
حدیث سَفْهَاءُ مَكَّةَ حَشَوُ الْجَنَّةَ (ن) صورت میں نَفَسَ (ن) نَفَسًا کے معنی زیب و زینت کرنے کے ہیں، اور

مطلب یہ ہے کہ پہلے یہ طے کر لو کہ تخت تمہارا ہے بھی یا نہیں؟ پھر اس کی تزئین کرو، تاکہ محنت رائیگاں نہ جائے ۱۲

قولہ : اور در صورتیکہ احادیثِ اخفاء دوامِ اخفاء پر دال نہیں، اور آخری وقت میں بھی اخفاء پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو سنتِ جہر ثابت رہی، اور چونکہ سنت میں احیاناً ترک بھی ہوتا ہے، اس لئے احادیثِ جہر کی احادیثِ اخفاء اور ترکِ جہر کی معارض نہ ہوں۔

بات میری زبان ان کی! | **اقول:** مجتہد صاحب! اس آپ کی تمام تقریر سے تو ہمارا مطلب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ سائل نے ہم سے فقط اخفائے آمین کا ثبوت

طلب کیا تھا، سو اس کو آپ نے خود تسلیم کر لیا، چنانچہ اس دفعہ کے شروع میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اب بھی آپ اخفاء فی الجملہ کے مقرر ہو، اور احادیثِ جہر اور اخفاء کو آپ متعارض نہیں فرماتے، تو ثبوتِ اخفاء آپ کی زبان سے مکرر ثابت ہو گیا، اور بروئے سوال سائل فقط اتنی ہی بات کی جواب دہی ہمارے ذمہ پڑتی، اور دوامِ اخفاء کے نہ ہم مدعی، نہ ہمارا مطلب اس پر موقوف، جو آپ خواہ مخواہ دلیل دوامِ اخفاء و نسخِ جہر طلب کرنے کو آمادہ ہوں، ہاں کج فہمی کا کچھ علاج نہیں۔

آمین بالجر تعلیم کے لئے تھا! | باقی آپ کا فعلِ جہر کو سنت پر محمول کرنا اور اخفاء کو بیانِ جواز پر سراسر تحکم اور منہ زوری ہے۔ اڈل تو یہ دعویٰ ہم

بھی کر سکتے ہیں کہ اخفائے آمین سنتِ مقصود ہے، اور چونکہ امرِ مسنون کے لئے ترکِ احیاناً ضرور چاہئے اس واسطے کہ بھی جہر بھی کر لیا۔ دوسرے یہ کہ آپ کا تو یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے، اور

ہمارا دعویٰ بدیں وجہ مؤجہ ہے کہ جیسار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دربارہ صلوٰۃ ظہر و عصر نسبت بعض آیات، جہر منقول ہے، ایسے ہی احادیثِ جہر میں بہ نسبتِ آمین، جہر مروی معلوم ہوتا ہے، جیسا

ان آیات میں ثبوتِ جہر ثابت ہوتا ہے، ایسا ہی آمین میں بھی فقط ثبوتِ جزئی مفہوم ہوتا ہے، پھر اس ترجیح بلا مرجح کی کیا وجہ کہ صلوٰۃ ظہر و عصر میں تو اس جہر کو خلافِ اصل قرار دیا جائے، اور فقط

تعلیم و تلقین پر محمول کیا جائے، اور آمین میں جہر کو اصل قرار دیا جائے، اور اخفاء کو بیانِ جواز کے نیچے داخل کیا جائے؟ سبحان اللہ! دعویٰ بلا دلیل بھی آپ ہی کا حصہ ہے، اگر یہی اجتہاد ہے

تو ضرور آپ صلوٰۃ سترہ میں بھی گاہے گاہے جہر کرتے ہوں گے، بلکہ جہر کو سنتِ مقصودہ اور بیانِ جواز پر حمل فرماتے ہوں گے۔

پھر تجبہ کہ ہم تو آپ پر لے دے کرنے سے رہے۔ آپ اُٹے ہم کو دھمکاتے ہیں، ہم تو بایں وجہ کہ اس قسم کے مسائل اختلافیہ میں کہ جس میں ہر جانب

ایک نجمِ غفیر اکابرِ دین کی رائے گئی ہو۔ یوں اور اپنی تحقیق کو قولِ فیصل سمجھنا اپنے حوصلہ

سے بڑھ کر باتیں کرنا ہے کسی جانب پر عمل کرنے کو قابل ملامت اور طعن و تشنیع نہیں سمجھتے، مگر آپ کے فہم کے قربان! آپ دلائل ناقصہ غیر تائمہ سے بے سوچے سمجھے الزام دینا چاہتے ہو، خواہ وہ الزام لوٹ کر آپ ہی پر عائد ہو جائے۔ **خلاصہ بحث** | بالجملة نتیجہ تمام تقریر گذشتہ کا یہ نکلا کہ نفس آمین کہنے میں تو ہم اور آپ موافق، البتہ آپ ایک وصف زائد یعنی جہر کی سنیت کے مدعی ہیں، اس لئے آپ کو چاہئے کہ ثبوت سنیت جہر ایسی دلیل سے مدلل کیجئے کہ اور جانب کا احتمال باقی نہ رہے، پھر ہم سے جواب طلب کیجئے۔ اور وہ احادیث کہ جن سے ثبوت جزئی آمین بالجہر معلوم ہوتا ہے آپ کے ثبوت مدعا کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ان میں احتمال، بیان جواز و تعلیم امت کی گنجائش ہے، چنانچہ صلوٰۃ ظہر و عصر میں جہر بعض آیات کو اسی تعلیم پر حمل کرتے ہیں۔

بروئے انصاف تو ہم کو آپ کے جواب میں احتمال جانب مخالف ہی بتلادینا کافی ہے، اور جب تک آپ اس احتمال کو رفع نہ کر دیں ہمارے ذمہ جواب دینا لازمی نہیں، مگر استحضاراً ہم نے اپنے مطلب کی تائید بھی بیان کر دی۔ اول تو یہ کہ صیبا صلوٰۃ ظہر و عصر میں سراسر اصل ہے، اور فقط ثبوت جزئی جہر بعض آیات سے اس کی اصلیت میں کچھ فرق نہیں آتا، ایسا ہی آمین میں بھی اصل اخفاء ہے، اور فقط ثبوت جزئی جہر سے اصلیت اخفاء میں خلل نہیں آتا، کیونکہ وصف جہر ایک امر زائد ہے، بدون ثبوت قطعی سنیت جہر، بیان جواز و تعلیم پر حمل کیا جاوے گا۔ دوسرے یہ کہ اصل دعا میں اخفاء ہے چنانچہ آیت کریمہ اَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً، وحدیث شریف اِنَّكُمْ لَا تَدْعُوْنَ اَهَمَّ

لہ جہر آمین کہنا تعلیم کی غرض سے تھا، اس کی صریح روایت موجود ہے، جس کو محدث ابو بشر دؤلابی نے "کتاب الاسماء والکنی" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

فقال: آمین، یَمْدُ بھا صوتہ ما اُمر اہ
حضرت اہل فرماتے ہیں کہ حضور اکرمؐ نے آمین کہی، اور آمین کہتے وقت اپنی آواز کھینچی، جہاں تک میں سمجھتا ہوں ان خصوصاً

کا مقصد ہمیں تعلیم دینا تھا۔

(کتاب الاسماء ص ۱۹ بحوالہ معارف السنن ص ۱۲)

اور طبرانی کی کتب میں کثیرہ حدیثیں ہیں کہ حضرت اہلؓ نے آمین کہنے کا ذکر ہے جس کا مطلب حافظ ابن حجر نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت اہلؓ نے صرف تین نمازوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو زور سے آمین کہتے ہوئے سنا تھا، حافظ ابن حجر کا یہ قول شرح مواہب ص ۱۱۳ میں نقل کیا گیا ہے (معارف السنن ص ۱۲) لہ اپنے رب کو پکارو عاجزی کے ساتھ خفیہ طور پر ۱۲ ۱۳ بخاری شریف، کتاب الجہاد، باب ما یکرہ من رفع الصوت فی التکبیر ۱۲ لہ تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ۱۲۔

وَلَا غَائِبٌ لَّهٗ۔ جو اسی جانب مشیر ہیں۔ آمین میں اخفاء اصل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ آمین بھی ایک دعا ہے، تو بنظر وجہ مذکورہ آپ خلاف اصل کے مدعی ہیں، اس لئے اول ثبوت کامل لائیے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دعا میں اصل اخفاء ہے | ہماری اس تقریر کے بعد یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ آپ نے جو بہ نسبت حدیث شریف ”اِنَّكُمْ لَا تَدْعُوْنَ اَصَمًّا وَلَا غَائِبًا“ تقریر طویل بے سوچے سمجھے بیان کی ہے بالکل لغو ہے، ہم نے کب یہ دعویٰ صراحتاً یا ضمناً کیا تھا کہ یہ حدیث دربارہ آمین ہے، جو آپ نے بڑے زور شور سے حدیث مذکور کو من اولہ الی آخرہ نقل فرمایا، اور لغات کی سند بیان کی، ہم نے تو فقط حدیث مذکور کو اتنی تائید کے لئے نقل کیا تھا کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ارجحیہ میں اخفاء اصل ہے چنانچہ لفظ ”لَا تَدْعُوْنَ“ بشرط فہم اس پر شاہد ہے، لیکن آپ کو تو اعتراض کرنے کا اڑھ شوق ہے، آپ کی بلا سے صحیح ہو یا غلط۔ اور یہی مطلب آیت مذکورہ کا ہے۔

سوچ سمجھ کر بات کیجئے | اب دیکھئے! یہ آپ کی فہم کا قصور ہے یا ہمارا؟ آپ ہم کو نصیحت فرماتے ہیں کہ سوچ سمجھ کر بات کیا کیجئے، خدا معلوم آپ کی مراد اس سوچنے سے کیا ہے؟ شاید یہ مراد ہو کہ جواب بہت عرصہ کے بعد دینا چاہئے، غلط ہو یا صحیح، چنانچہ آپ نے جواب اولہ میں اس پر عمل کیا ہے، مگر اہل فہم سے پوچھتے تو یہی کہیں گے کہ جواب صحیح دینا چاہئے، جلدی ہو سکے یا دیر میں، کیونکہ مطلب تو صحت سے ہے، بلکہ جلد ہو اور صحیح بھی ہو تو اور بھی عمدہ بات ہے، اور فقط دیر ہو اور جواب غلط دیا جائے، یہ اور بھی بُرا ہے، سو اولہ کاملہ کے دلائل کو تو دیکھئے! کتنے مستحکم ہیں! اگرچہ بہت جلدی لکھی گئی، اور حضور کے دلائل کتنے پورچ ہیں! اگرچہ ایک مدت میں اختتام کو پہنچے، اس لئے عاقل کو چاہئے کہ صحیح بات منہ سے نکالے، یہ نہ چاہئے کہ ہر ایک امر کا جواب دینے کو مستعجل ہو، اور غلط صحیح سے قطع نظر کر لے۔

وہیں را بہ شمار بزرگوختن بہ از گفتہ، و گفتہ را سوختن

۱۔ اول سے آخر تک ۱۲ ۱۳ علامہ عینی نے شرح بخاری میں حدیث شریف کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ بلند آواز سے ذکر کرنا اور دعا کرنا مکروہ ہے (یعنی ص ۲۴۲) ۱۲

۳۔ کینل سے منہ سی لینا بہتر ہے بولنے سے: اور پھر بولے ہوئے کو خاکستر کر دینے سے ۱۳!

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مذاہب فقہاء ————— صحیح ابن خزیمہ کی روایت علی صدرہ کی سند کا حال

————— زیر ناف کی روایت مُصَنَّف ابن ابی شیبہ میں ہے؟

احادیث تحت السُترہ و فوق السُترہ میں تعارض نہیں ————— تَوْشِیح و تعمیم

کا مطلب ————— تَوْشِیح مسلم تو سوال مہمل ————— قیاس سے ترجیح

حدیث قوی تاخ اور حدیث ضعیف منسوخ کب ہوتی ہے؟ (اہم بحث)

————— حدیث تحت السُترہ اور اس کی صحت کا دعویٰ

علقتہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے ————— تقلید کس

کی ممنوع ہے؟ ————— غیر مقلد بھی مقلد ہیں مگر کس کے؟

————— ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مفسرین ہے

امام طحاوی کے قول کا مطلب ————— کلام طحاوی کے ایک

اور معنی ————— آج کے مجتہد

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مالکیہ کے نزدیک فرض نماز میں مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ چھوڑ دے جائیں، باندھے نہ جائیں، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک ہاتھ باندھنا مستنون ہے، مگر خفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا سنت ہے، اور عورتوں کے لئے سینہ پر، شوافع کے نزدیک سینہ کے نیچے، ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا مستحب ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے تین روایتیں ہیں: ناف کے نیچے، ناف کے اوپر، اور دونوں جگہ باندھنے کی گنجائش ہے، البتہ ممتنوں میں جو قول لیا گیا ہے وہ ناف کے نیچے باندھنے کا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ہاتھ باندھنے کے سلسلہ میں تو صحیح روایات موجود ہیں، مگر ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ اس سلسلہ میں کوئی صحیح مرفوع روایت نہیں ہے، سینہ پر ہاتھ باندھنے کی سب سے بڑی روایت وہ ہے جو صحیح ابن خزيمة (۲۲۲) میں اس طرح ہے۔

عَنْ أَخْبَرَنَا أَبُو طَاهِرٍ، نَا أَبُو بَكْرٍ، نَا أَبُو مُوسَى، نَا مُؤَمَّلٌ، نَاسَفِيَانِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَوَضَعَ يَدَاهُ الْيُمْنَى عَلَى يَدَيْهِ الشَّامِي، عَلَى صَدْرِهِ.

مگر علامہ ابن القیم نے ”اعلام الموقعین“ (ص ۶۲ مثال ۶۲) میں لکھا ہے کہ ”علیٰ صدرا“ کی زیادتی صرف مؤمل (بروزن محمد بن اسماعیل کی

روایت میں ہے، کسی اور روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، جبکہ اس روایت کو حضرت وائلؓ سے کلینب کے علاوہ حضرت وائلؓ کے دونوں صاحب زادے علقمہ اور عبد الجبار بھی روایت کرتے ہیں، اور عاصم سے سفیان ثوری کے علاوہ زائدہ، عبد الواحد، زہیر بن معاویہ، شعبہ، بشر بن المفضل، عبد اللہ بن ادیس بھی روایت کرتے ہیں، اور سفیان ثوری سے مؤمل کے علاوہ عبد اللہ بن الولید بھی یہ حدیث روایت کرتے ہیں، مگر کسی کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، صرف مؤمل کی روایت میں یہ زیادتی ہے، اور مؤمل کو امام بخاری نے "منکر الحدیث" کہا ہے، امام بخاری علیہ الرحمۃ جرح میں بہت ہلکے الفاظ استعمال کرتے تھے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ امام بخاری جس راوی کے بارے میں مُنْکَرُ الحدیث کہہ دیں، اس سے روایت جائز ہی نہیں ہے، اور متعدد حضرات نے اُن کو "کثیر الخطا" کہا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنی کتابیں دفن کر دی تھیں، اور یادداشت سے روایتیں بیان کرتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی روایتوں میں بہت زیادہ غلطیاں پیدا ہو گئیں۔

نوٹ: اس روایت کو حضرت وائلؓ سے ان کی اہلیہ اُمّ یحییٰ، پھر ان سے ان کے لڑکے عبد الجبار، پھر ان سے ان کے لڑکے سعید بن عبد الجبار، پھر ان سے ان کے بھتیجے محمد بن حُجْر بن عبد الجبار بھی روایت کرتے ہیں، یہ سند یقینی میں ہے، مگر چونکہ محمد کی اپنے چچا سے روایتیں منکر ہوتی ہیں، اور اُمّ یحییٰ مبہول ہیں، اس لئے یہ روایت متابعت کے قابل بھی نہیں ہے۔

اور زیر ناف ہاتھ باندھنے کی مرفوع روایت وہ ہے جو مُصَنَّف ابن ابی شیبہ سے نقل کی جاتی ہے، مگر مُصَنَّف کے مطبوعہ نسخہ میں اس روایت میں "بَحْتُ الشَّرَةِ" کا لفظ نہیں ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ کسی کارستانی کے نتیجہ میں مُصَنَّف کی روایت سے یہ لفظ غائب ہوا ہے، کیونکہ بعض محترم حضرات نے مُصَنَّف میں اس لفظ کو دیکھا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الجوہر النقی علی سنن البیہقی ص ۲، بذل المجہود ص ۲۶ مطبوعہ سہارنپور ۱۲

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ص ۲۳ مطبوعہ سہارنپور) ۱۲

ناقل اول سے تسامح ہوا ہو کیونکہ مُصَنَّف ابن ابی شیبہ میں یکے بعد دیگرے حضرت وکیع کی دو روایتیں اس طرح درج ہیں:

حدثنا وکیع، عن موسى بن عُمَيْرٍ، عن عَلْقَمَةَ بن وائل بن حُجْرٍ عن ابیہ قال: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ حَدَّثَنَا وکیع، عن ربيع، عن ابی مَعْشَرٍ، عن ابراهيم قال: يَضَعُ يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ الشَّرَاقِ (منہج مطبوعہ سلفیہ بمبئی سنہ ۱۳۹۹ھ)

چونکہ پہلی حدیث کے بعد متصلاً حضرت وکیع کی دوسری روایت بیان کی گئی ہے، جو حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا قول ہے، اور اس میں ”تَحْتَ الشَّرَاقِ“ کا لفظ ہے، اس لئے بہت ممکن ہے کہ ناقل اول کی نظر چپک گئی ہو، اور بجائے پہلے متن کے دوسرا متن نقل ہو گیا ہو اور پھر نقل و نقل چلتی رہی ہو۔ خلاصہ یہ کہ محل وضع کے سلسلہ میں کوئی مرفوع روایت ثابت نہیں ہے اس لئے مسئلہ کا مدار اقوال صحابہ و تابعین اور قیاس پر ہے چنانچہ درمختار میں کوئی مرفوع حدیث دلیل میں ذکر نہیں کی ہے، بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول دلیل میں پیش کیا ہے، اور فتح القدیر میں قیاس سے ترجیح دی ہے، فرماتے ہیں:

فصار الثابت هو وضع اليمنى على اليسرى، وكونه تحت الشَّرَاقِ أو الصدر — كما قال الشافعي — لَمْ يَثْبُتْ فِيهِ حَدِيثٌ يُوجِبُ الْعَمَلَ، فَيُحَالُ عَلَى الْمَعْهُودِ مِنْ وَضْعِهَا حَالِ قَصْدِ التَّعْظِيمِ فِي الْقِيَامِ، وَ الْمَعْهُودُ فِي الْمَشَاهِدِ مِنْهُ تَحْتَ الشَّرَاقِ

(فتح القدیر ص ۲۳۹)

روایات دائیں ہاتھ کا بائیں ہاتھ پر رکھنا ثابت ہے، رہا ناف کے نیچے ہونا، یا سینہ کے نیچے ہونا — جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے — تو اس سلسلہ میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں ہے جس پر عمل واجب ہو، پس یہ دیکھا جائے گا کہ کھڑے ہو کر کسی کی تعظیم کی جائے تو ہاتھ کہاں رکھے جاتے ہیں؟ اسی سے مسئلہ طے کیا جائے گا، اور ہمارا شاہد یہ ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ رکھ کر تعظیم کی جاتی ہے (پس یہی اولی ہوگا)

دفعہ سوم

قولہ: آپ ہر سوال کے جواب میں فقط ایک بات فرماتے ہیں، اور بار بار مکرر سکر رہی عبارت لاتے ہیں۔
عین خوبی کی بات | اَقُولُ: آپ بھی ہر دفعہ میں اُسی کا جواب دینے کو مستعد ہوتے ہیں، مگر افسوس حضور سے جواب نہیں ہو سکتا، مجتہد صاحب! ایک قاعدہ ایسا بیان کر دینا کہ سب جگہ کارآمد ہو، اور مخالف کو ساکت کر دے عین خوبی کی بات ہے، نہ جیسے طعن، البتہ قابل طعن و ملات تو یہ امر ہے کہ ایک بات کا مکرر سکر جواب دے، اور پورا نہ ہونے پائے، بلکہ اُٹا آپ ہی مُلزم بننا پڑے، چنانچہ دونوں دفعہ سابقہ میں ثابت ہو چکا، اور اس دفعہ میں بھی ان اشارہ اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گا۔

قولہ: مجھ کو آپ کی اس بات پر ایک حکایت یاد آئی، جو کسی ظریف نے آپ جیسے پرفرائی ہے۔
ایک حکایت | اَقُولُ: مجھ کو بھی آپ کے اس اعتراض کرنے پر ایک حکایت مطابق حال جناب یاد آئی منقول ہے کہ نواب سعادت علی خاں نے ایک مجتہد شیعہ مذہب سے کہ اُن کا نام ولد ار علی تھا، یہ استفسار کیا کہ کلام اللہ کے بے اصل اور مخترع ہونے کی۔ جس کے حضرات شیعہ قائل ہیں۔ کیا دلیل ہے؟ مجتہد صاحب نے فرمایا کہ دلائل تو بہت ہیں، مگر عمدہ دلیل یہ ہے کہ کلام اللہ موجود فی زمانتائیں اکثر آیات و احکام و دلائل مکرر سکر مذکور ہیں، اور ایک امر کو مکرر سکر بیان کرنا خلاف شان خداوندی ہے۔

نواب سعادت علی خاں نے کہا کہ آپ کا یہ ارشاد قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، باوجود اس کے ہاتھ پاؤں، چشم و گوش وغیرہ اعضاء مکرر اس میں موجود ہیں، اور اس تکرار کو موجب نقص کوئی نہیں کہتا، اور مخالف شان خداوندی کوئی نہیں سمجھتا، یہ سن کر مجتہد صاحب خاموش ہو رہے،۔۔۔۔۔ بعینہ ایسا ہی اعتراض آپ کا ہے، کیوں نہ ہو؟ آخر آپ بھی تو اسی صدی کے مجتہد ہیں، یوں فرق مراتب ہوا ہی کرتا ہے۔

تفاوت قیامت یا رور قیامت میں ہے کیا ممتوں وہی فتنہ ہے، لیکن یاں ذرا سانچہ میں ڈھلتا ہے
قصے ادھر ادھر کے! اس کے بعد جو آپ نے حدیث دائل بن حجر، ابن خزیمہ والی اور دوسرائی
 کے حوالہ سے نقل کی ہے، آپ کی خوش فہمی پر گواہ عاقل ہے، ہم آپ سے بار بار عرض کئے جاتے ہیں کہ
 ہم جس بات کے منکر ہیں اس کو ثابت کیجئے، ادھر ادھر کے قصوں سے کیا مطلب؟ آپ تو ادلہ کاملہ کا
 جواب لکھتے ہیں، اس کی عبارت کو تو دیکھ لیا کیجئے، تاکہ سوال و جواب میں مطابقت تو رہے، سوال
 دیگر جواب دیگر تو نہ ہو۔

مبحث ثلث سے گریز | دیکھئے! ہم نے آپ سے وہ حدیث طلب کی تھی کہ جس سے زیر ناف کے سوائے
 اور کسی مقام پر ہاتھ باندھنے کا ثبوت دائمی ہوتا ہو، یا توسع و تعمیم نکلتی ہو، اور بلکہ یہ بھی صراحت لکھ دیا
 تھا کہ اگر آپ کے پاس کوئی حدیث سوائے زیر ناف اور کہیں ہاتھ باندھنے کی ہے، تو بعد تسلیم صحت
 و اتفاق صحت جو آپ کے یہاں عمل کے لئے شرط ہے، اس بات کو اول ثابت فرمائیے کہ وہ حدیث
 احادیث زیر ناف ہاتھ باندھنے کی نسبت کیونکر معارض ہے؟ جو متروک ہو جائیں۔

لہ حضرت دائلؓ کی وہ حدیث جس میں ”علی صدّره“ کا لفظ ہے، صرف صحیح ابن خزیمہ میں ہے، وہی حدیث ابوداؤد
 شریف ص ۱۱۱ باب رفع الیدین، کتاب استفتاح الصلوٰۃ میں بھی ہے، اور نسائی شریف ص ۱۱۱ باب موضع
 الیمین من الشمال فی الصلوٰۃ، کتاب الافتتاح میں بھی ہے، مگر دونوں میں علی صدّره کا لفظ نہیں ہے، اور
 صحیح ابن خزیمہ برائے نام ”صحیح“ ہے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح المغیث، اور الأجوبة الفاضلة مع تعلیق شیخ ابو نذہ ص ۱۲۱
 لہ حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں سائل سے اولاً دو باتوں میں سے کسی ایک بات کو ثابت کرنے کا مطالبہ کیا تھا
 یا تو وہ زیر ناف کے علاوہ کسی اور جگہ ہاتھ باندھنے کا دوام ثابت کرے، جیسا کہ زیر ناف ہاتھ باندھنے کی سنیت کی نفی ہو سکتی
 ہے، مگر یہ بات قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتی، یا توسع و تعمیم ثابت کرے یعنی کوئی خاص ایسی حدیث پیش کرے
 جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ خواہ زیر ناف ہاتھ باندھو یا زیر صدر دونوں طرح اختیار ہے تو احناف کی زیر ناف ہاتھ باندھنے
 کی تخصیص غلط ہو جائے گی مگر ایسی کوئی حدیث نہیں ہے۔ پھر حضرت قدس سرہ نے سائل سے دواور باتوں کا
 مطالبہ کیا تھا کہ وہ پہلے علی صدّره کی روایت کی صحت ثابت کرے، کیونکہ وہ صحت کا مدعی ہے، پھر اس روایت میں اور تحت السرة
 کی روایات میں تعارض حقیقی ثابت کرے، تب کہیں ترجیح کا نمبر آئے گا، مگر یہ دونوں باتیں بھی سائل کے بس سے باقی ہیں اس
 لئے صاحب صلیح نے مبحث سے گریز کرتے ہوئے ایک اور قسم کے توسع و تعمیم کا اقرار کیا کہ علی صدّره کی روایت صحیح ہے ہی تحت السرة
 کی روایت کو بھی صحیح کہتا ہے، پس دونوں پر عمل درست ہے۔ حضرت قدس سرہ نے اس کے اس اقرار سے بحث میں فائدہ اٹھایا۔

مگر آفریں باد! کہ آپ نے ان تمام امور و مطالبات سے قطع نظر فرما کر طولِ لاطائل شروع کر دیا، بروئے عقل و انصاف تو آپ کو یا تو وہ احادیث جو ثبوت دائمی تحت الشترہ کے خلاف پر دال ہیں، یا توسع و تعمیم ان سے نکلتا ہو، پیش کرنی تھیں، ورنہ جو ہم نے آپ سے مطالبات کئے تھے ان کا بے جا ہونا مدلل بیان کیا ہوتا، نہ یہ کہ ان تمام امور سے اعراض فرما کر جس امر کے ہم خود قائل ہیں، بلکہ کوئی بھی منکر نہیں، ثابت کرنے بیٹھ گئے، آپ نے جو حدیث بڑے زور و شور سے نقل فرمائی ہے، نہ ثبوت دائمی غیر زیرِ نفاذ پر دال، نہ اس سے توسع و تعمیم نکلی، نہ حدیث تحت الشترہ کے خلاف و معارض، پھر خدا معلوم ہمارے مقابلہ میں کیوں پیش کی جاتی ہے؟ آپ تو ہم کو اس حدیث کے بھروسے پر علماء سے شرماتے تھے، آپ کو عقل و حیا ہو تو آپ کو تمام اہل عقل سے شرمانا اور ان کے روبرو نامد ہونا چاہئے، فضلاً عن العلماء والفضلاء!

علیٰ هذا القیاس آپ کا یہ حوالہ بھی ————— سفر السعادت میں ہے: ”دست راست بر دست چپ نہادے، برابر سینہ در صحیح ابن خزیمہ ہم جنس ثابت شدہ انتہی“ ————— مثل حوالہ سابق آپ کے مفید نہیں، چنانچہ ظاہر ہے۔

قوله: اب جن احادیث سے رکھنا ہاتھوں کا زیرِ نفاذ ثابت ہو گا جب تک تصحیح محمد بن صحیح نہ ہوں گی، معارض اس حدیث کے نہیں ہو سکتیں، بلکہ ترجیح اسی حدیث صحیح کو رہے گی، کما تقدّر فی الاصول و سیاق۔

احادیث تحت الشترہ و فوق الشترہ میں تعارض نہیں | اقول: مجتہد صاحب! معارضہ کا کون قائل ہے؟ جو آپ تعارض رفع کرنے کے درپے ہیں، باقی آپ کا یہ کہنا کہ ————— ”احادیث تحت الشترہ کا ثبوت جب تک احادیث صحیح سے نہ ہوگا، ترجیح اسی حدیث کو رہے گی“ ————— جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ احادیث تحت الشترہ و فوق الشترہ کو معارض مانا جائے، اور اگر کوئی اس باب میں توسع و تعمیم کا قائل ہو، جیسا بعد فراغ نماز و اہنی یا بایں جانب پھر کر بیٹھ جانے میں احادیث مروی ہیں، اور سب نے اس کو توسع اور تعمیم پر حمل کیا ہے، اور چنانچہ امام احمد

۱۵ یعنی صحیح ابن خزیمہ والی روایت ۱۲ ۱۵ شرمانا، شرمندہ کرنا، ذلیل کرنا ۱۲

۱۵ حدیثوں کے لئے دیکھئے ابن ماجہ شریف، باب الانصراف من الصلوٰۃ، کتاب اقامۃ الصلوٰۃ ص ۱۳ مصری ۱۲

۱۵ امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ان کے مذہب کی معتبر کتاب بخاری ابن قدامہ ص ۱۵۵ میں ہے کہ (باقی ص ۹۹ پر)

و بعض محققین متاخرین ہاتھ باندھنے میں بھی تعمیم ہی کے قائل ہوئے ہیں، تو پھر فرمائیے یہ آپ کی ترجیح کہاں جائے گی؟ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثیں معمول بہ رہیں گی، ایک پر عمل کرنا اور دوسری کو ترک کرنا غلط ہو جائے گا، باقی احادیث زیر ناف کی صحت و عدم صحت کا حال جب آپ تحریر فرمائیں گے؟ جب ہی ہم بھی کچھ عرض کریں گے، اور آپ کی حدیث دانی کی داد دیں گے۔

قولہ: اور اگر بالفرض آپ تصحیح بھی ان احادیث کی بحیلہ وحوالہ ملا ہاشم سندى و ملا قائم سندى فرمائیں گے، تو بھی ہمارا مطلب یعنی توسع و تعمیم جس کی نسبت آپ احادیث طلب فرماتے ہیں حاصل ہے۔

توسع و تعمیم کا مطلب | **اقول:** توسع و تعمیم تو آپ کیا خاک ثابت کریں گے؟ کیونکہ ہم نے احادیث ثبوت توسع و تعمیم طلب کی تھی، تو یہ مطلب تھا کہ کوئی حدیث خاص جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ ہاتھ زیر ناف باندھو، یا زیر صدر باندھو دونوں طرح اختیار ہے، اگر ہو تو لائیے، اور دست کی جگہ بیٹن لے جاتیے، ورنہ پھر زبان نہ ہلائیے۔ اور آپ نے جو توسع ثابت کیا ہے، اس کے تو ہم خود قائل ہیں، عبارت اولہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے، بلکہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، سو ثبوت توسع و تعمیم جو آپ نے کیا ہے، ہم اس کے منکر نہیں، اور جس

(بقیہ ۹۸ کا) انه مخیر فی ذلك، لان الجمیع مروی، والا مرفی ذلك واسع۔
 بعض محققین متاخرین مثلاً حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ کی بھی یہی رائے ہے، فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۶۲ میں ہے کہ: ”فوق ناف و زیر ناف دونوں طرح ہاتھ باندھنا، اگر از روئے دیانت ہے تو جائز ہے، اور اگر ہولے نفسانی سے کرے گا تو ناجائز ہے۔“ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ کی بھی یہی رائے ہے، مصنف ص ۱۱ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ”جمہور علماء بوضع یمنی علی الیسری قائل اند، بعض اختلاف کردند، شافعی فوق ناف می نہد، و ابو حنیفہ زیر ناف، و ایں ہمہ واسع و جائز است۔“ اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ بھی مدارج النبوی میں توسع کے قائل ہیں (بجواب سوال فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۲) لہٰذا یہ بحث آگے آرہی ہے۔

لہٰذا جس طرح انصار عن الصلوٰۃ کے بارے میں تعمیم کی حدیث ابن ماجہ ص ۲۱ میں موجود ہے حضرت طلب فرماتے ہیں کہ ائمتنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فكان ینصرف عن جانبیہ جمیعاً (آنحضور میں نماز پڑھتے تھے تو دونوں ہی جانب سے ٹرتے تھے) ۱۲

تو شیع کے ہم منکر تھے، اور طالب تھے وہ آپ نے ثابت نہیں کیا، اس لئے ہم کو تو کچھ وقت نہ ہوئی، پُر تو شیع و تعمیم مُثبتہ جناب، آپ کے قبلہ ارشاد محمد حسین صاحب کو البتہ مُضر ہے کیونکہ حضرت سائل نے تو ہم سے فقط زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا ہے، سو مجد اللہ آپ کے اقرار تو شیع سے وہ ثابت ہو گیا، آپ تو ہمارے ہی مویدین گئے، وَالْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْأَعْدَاءُ!

مجتہد صاحب! انصاف سے دیکھئے کہ جس قدر جس امر کا ثبوت مسائلِ شلثہ — یعنی رفعِ یدین اور خفیہ آمین کہنے اور زیرِ ناف ہاتھ باندھنے — میں سے حضرت سائل نے ہم سے طلب کیا تھا، اور ہمارے ذمہ سے بروئے انصاف جس قدر اس کا جواب دینا کافی ہو سکتا تھا، اس کو آپ ہر مسئلہ میں اپنی زبان و قلم سے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، چنانچہ ناظرینِ اوراق پر یہ امر ظاہر ہے، اور اگرچہ آپ نے عبارتِ اولہ کاملہ پر بے سوچے سمجھے اعتراض کئے ہیں، چنانچہ ہم نے سب جگہ آپ کی غلطی ظاہر کر کے دکھلا دی ہے، لیکن اصل مطلب کو ہر جگہ اب تک آپ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، وہو المطلوب! مولوی محمد حسین کو آپ جیسا دشمن، دوست نہ مالا ہو گا۔

آنچہ بقیضے نظر دوست کرد حیف کہ آن دشمن جانی کند

قولہ: اور باوجود توفیق اور امکانِ جمع کے بطور تو شیع اور تعمیم کے قول نسخ باطل ہو گا۔

خوش فہمی! اقول: افسوس! صد افسوس!! دعوے اجتہاد اور اس قدر بے سرو پا باتیں! مجتہد صاحب! کہتے تو سہی نسخ کا کون قائل ہے؟ جو آپ اس کے بطلان کے درپے ہیں، عبارتِ اولہ کاملہ کو — جس کے جواب لکھنے کا حضور خیالِ خام پکار رہے ہیں — ملاحظہ فرمائیے دیکھئے اشارۃً یا صراحتہً کہیں بھی نسخ کے دعوے کی بو آتی ہے؟ بلکہ حضرت سائل نے جو ہم سے زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا تھا، اس کے جواب کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ احادیث جو زیرِ ناف ہاتھ باندھنے پر دال ہیں، ان کے مقابلہ میں آپ وہ احادیث لائیے کہ جو تحت السرة ہاتھ باندھنے کی ناسخ اور مُبطل ہوں، آپ نے حسبُ العادت سوالِ سائل و جوابِ مجیب سے

۱۔ یہ عربی محاورہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ بڑائی وہ ہے جس کی مخالفین گواہی دیں۔ اور مطلب یہ ہے کہ جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے ۱۲۔ جو کچھ ایک فیضانِ نظر سے دوست نے کیا: افسوس کہ وہی جانی دشمن نے کیا ۱۳۔ خیالِ خام: پتچا خیال، وہ خیال جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو ۱۴۔

قطع نظر فرما کر اٹا ہم کو مدعی نسخ قرار دیا، خوش فہمی اسی کا نام ہے! مع ہذا جب آپ توشع و تعیم کو تسلیم کر چکے، اور زیر ناف اور زیر
توشع مسلم تو سوال مہمل | صدر دونوں جگہ ہاتھ باندھنا آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا، تو

اب ذرا قبلہ ارشاد مجتہد العصر محمد حسین صاحب سے پوچھئے کہ انھوں نے ہم سے جو زیر ناف ہاتھ باندھنے
کا سوال کیا تھا، یہ کیا مہمل سوال تھا! اگر پوچھنا تھا تو زیر ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا۔
الغرض حضرت سائل نے جو ہم سے سوال کیا تھا، اس کا جواب تو آپ نے

سائل بھی جواب دے | ہی سکڑ سکڑ تسلیم کر لیا، متنازع فیہ ہم میں اور آپ میں فقط یہ امر باقی
رہا کہ آپ تعیین زیر ناف کو اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ تحت الستہ و فوق الستہ دونوں کو مساوی قرار دیتے
ہو، اور ہم تحت الستہ کو اولیٰ سمجھتے ہیں، سو بروئے انصاف اس کی جواب دہی جیسی ہمارے ذمہ
ہے ویسی ہی جمیع غیر مقلدین خصوصاً حضرت سائل کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ بھی فوق الستہ کی تعیین کے
قائل ہیں۔ اور یہ آپ کی تعیم کے مُنافی ہے، لیکن استحضاراً ہم تو ساتھ کے ساتھ اس قصہ کو بھی طے
کرتے ہیں، آپ کو اختیار ہے غیر مقلدین سے جواب طلب فرمائیے یا نہیں۔

مجتہد صاحب! ہم تو اس اختلاف کو کچھ اختلاف نہیں سمجھتے، کیونکہ ہم بھی
قیاس سے ترجیح | اس بات کے قائل ہیں کہ فوق الستہ و تحت الستہ دونوں کے ثبوت میں
احادیث متساویۃ الأقدام موجود ہیں، کسی نے تحت الستہ کو، کسی نے فوق الستہ کو اولیٰ سمجھ کر معمول
ٹھہرایا، خواہ وہ اولویت قوت سند و کثرت روایات کی وجہ سے ہو، خواہ اور قرائن خارجیہ کی وجہ سے،
اور یہ قاعدہ اصول آپ کو بھی شاید معلوم ہو کہ جب حدیثیں متعارض ہوں، اور نسخ وغیرہ وہاں کچھ
نہ ہو سکے، تو اس وقت قیاس کے ذریعہ سے اصحاب الحدیث کو حدیث ثانی پر ترجیح دے لیا کرتے
ہیں، اور معمول بہ ٹھہرا لیتے ہیں، اور اس ترجیح کے لئے ایک کو نسخ اور دوسرے کو منسوخ کہنے کی
ضرورت نہیں ہوتی، جیسا کہ آپ نے غلط فہمی کی وجہ سے تعیین و ترجیح زیر ناف ہاتھ باندھنے کے
بہرے پر اس کو نسخ قرار دے لیا، اور نسخ کے بطلان کو ثابت فرمانے لگے، چنانچہ اسی کے
قریب قریب امام ابن ہمام و امام ترمذی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

لہ متساویۃ الأقدام: پیروں کی طرح ایک دوسرے کے برابر ۱۲۵ امام ابن ہمام رحمہ اللہ کی عبارت اس فقہ
کی تمہید میں نقل کی جا چکی ہے، اور امام ترمذی تحریر فرماتے ہیں: وراى بعضهم ان يضعهما فوق الستة وراى
بعضهم ان يضعهما تحت الستة، وکل ذلك واسع عندہم (ترمذی شریف ص ۳۲) ۱۲

آپ کی عنایتوں کا ثمرہ | اب انصاف کیجئے کہ ہمارے مدعا پر تو کچھ بھی اعتراض نہیں ہوتا، البتہ اول تو حضرت سائل کا سوال مہمل بے محل ہے، اس کے بعد آپ کا تعلیم و تعیین میں یہ جھگڑا کرنا، اور ہمارے مدعا کو نسخ پر موقوف سمجھنا خلاف عقل ہے، اور اس قسم کے اختلافات جزیئہ کو اتنا بڑھانا، اور اس کی تحقیق میں طول لاطال کرنا، انہی لوگوں کا کام ہے کہ جن کو فہم و عقل خدا داد سے بہرہ نہ ہو، اور ہم تو اس قسم کے اختلاف میں اصرار و جدوجہد کرنا فضول سمجھتے ہیں، جو کچھ ہم نے لکھا یہ بھی آپ کی عنایتوں کا ثمرہ ہے۔

قولہ: اور بل بالحدیث کے واسطے صحت و اتفاق صحت اس کی کا ہمارے نزدیک ہرگز شرط نہیں، حدیث حسن بھی قابل احتجاج ہے کما تقرّر فی الاسول، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث صحیح متفق علیہ کے اسقاط، اور رد و نسخ کے واسطے شرط ہے کہ حدیث معارض و ناسخ اس کی صحیح متفق علیہ یا مساوی فی الرتبہ ہو۔

حدیث قوی ناسخ اور حد ضعیف | اقول: جناب عالی! خیال نسخ و تعارض کو دل سے دور رکھئے، حدیث قوی کا حدیث ضعیف کے لئے ناسخ ہونا، اور ضعیف کا منسوخ ہونا، یہ قاعدہ کلیہ

در صورت اتحاد زمانی ہے، اور جس صورت میں حدیث ضعیف مؤخر ہو تو یہ قاعدہ وہاں کار آمد نہیں، کیونکہ وہاں تعارض ہی نہیں، اس بحث کو کسی تفصیل سے دفعہ اول میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

لے بہرہ: حصہ ۱۲ لے جد (جیم کے زیر کے ساتھ): کوشش سعی — مجہد (جیم کے پیش کے ساتھ) کے بھی یہی معنی ہیں ۱۱ لے یعنی اس صورت میں ہے کہ ناسخ و منسوخ دونوں حکم ایک زمانہ کے ہوں — یہاں یہ بات جان لینی چاہئے کہ ناسخ و منسوخ میں حقیقۃً اتحاد زمانی نہیں ہو سکتا، البتہ تاریخ نسخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں ناسخ و منسوخ کو ایک ہی زمانہ کا تصور کیا جاتا ہے پھر قوت سند کا لحاظ کر کے قوی کو ناسخ اور ضعیف کو منسوخ قرار دے کر تعارض ختم کیا جاتا ہے ۱۲ لے تعارض کی تعریف یہ ہے: تقابل المجتہدین علی السواء، لا مزیة لاحد ہما (منار، فصل فی المعارضۃ) ایسی دو دلیلوں کا راست ٹکراؤ جن میں سے کسی کو کسی پر فوقیت حاصل نہ ہو، پس مفسر اور محکم میں اور عبارت انہیں اور اشارہ النص میں حقیقی تعارض نہیں ہو سکتا، صرف صوری تعارض ہوگا، کیونکہ ایک کو دوسرے پر باعتبار وصف برتری حاصل ہے، اسی طرح خاص اور عام مخصوص منہ البعض میں بھی تعارض نہیں ہو سکتا، (باقی ص ۱۰۳ پر)

سوال آپ اس امر کو ثابت کیجئے کہ احادیث مختلفہ مذکورہ ابحاث بالا میں تعارض حقیقی ہے اس کے بعد اس قاعدہ کا استعمال کیجئے، اور قطع نظر اس سے اگر یہ ارشاد حضور مسلم بھی رکھا جائے تو پہلے اپنے قبلہ ارشاد سے کہتے کہ ان کو چاہتے تھا کہ اپنے ثبوت مدعا کے لئے ہر مسئلہ میں سائل عشرہ سے احادیث صحیحہ متفق علیہا جو ان کے مدعا کے لئے نصوص صحیحہ قطعی الدلالتہ ہوں تو پیش کرنی تھیں، اور پھر ان کے مقابلہ میں ویسی ہی، یا ان سے بڑھ کر احادیث ہم سے طلب کی ہوتیں، یہ عجیب بات ہے کہ اپنے دلائل کو تو چھپا رکھا، اور اوروں پر یہ تقاضا کہ ہمارے دلائل سے بڑھ کر اپنے ثبوت مدعا کے لئے دلائل لاؤ۔

اس کے بعد جو آپ نے تعارض کی شرط کے ثبوت کے لئے عبارت ”تَلْوِیْح“ نقل فرمائی ہے، ایک امر لغو ہے، طول لا طائل کا آپ کو شوق ہے، اجماعی صاحب! مطلب کی باتیں کیجئے، اس شرط میں ہم کب کلام کرتے ہیں، نہ ہمارے مدعا کو اس سے کچھ علاقہ، بلکہ ہم سرے سے ان احادیث میں تعارض کے قائل ہی نہیں، چنانچہ دفعات سابقہ میں اور نیز اس دفعہ میں بھی ہم بیان کر چکے ہیں، آپ مدعی تعارض ہیں، احادیث مذکورہ دفعات بالا میں تعارض ثابت کیجئے، مگر یہ خوب یاد رکھئے کہ تعارض حقیقی کے لئے اتحاد زمانی بھی شرط ہے، چنانچہ سب پر روشن ہے، اگر ہم کو بھی

(بقیہ حاشیہ ص ۱۰۳) کیونکہ ایک کو دوسرے پر باعتبار ذات برتری حاصل ہے۔

اور تعارض حقیقی کے لئے شرط، مکان و زمان کا اتحاد اور حکم کا اختلاف ہے پس نکاح سے بیوی کا حلال ہونا اور اس کا حرام ہونا، تعارض نہیں ہے، کیونکہ محل (مکان) مختلف ہے، اسی طرح شراب ابتدا سے اسلام میں حلال تھی، پھر حرام ہو گئی، یہ بھی تعارض نہیں ہے، کیونکہ زمانہ ایک نہیں ہے، اسی طرح حکم میں تضاد نہ ہو تو بھی تعارض نہیں ہوگا۔

اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

الغرض زمانہ ایک نہ ہو تو تعارض ہی نہیں ہوتا، اور ترجیح کے لئے قوت اسناد کی بھی ضرورت نہیں رہتی، دفعہ اول میں یہ بحث آئی ہے کہ احادیث رفع میں جو دو احتمال تھے یعنی بقائے رفع اور نسخ رفع، ان میں سے ایک احتمال کو احادیث ترک رفع نے ترجیح دی ہے، پس چونکہ احادیث ترک رفع مؤخر ہیں، اس لئے سند کے لحاظ سے ان کا احادیث رفع کے ہم پلہ ہونا ضروری نہیں ہے ۱۲

طول لاطائل کا شوق ہوتا، تو آپ کی طرح کثب اصول کی عبارتیں اس شرط کے اثبات کے لئے نقل کرتے، اور ”مسنہ“ اس پر چڑھاتے۔

بقولہ: مرزا مظہر جان جاناں جو حنفیہ میں سے ہیں، معمولات میں فرماتے ہیں کہ ”در صلوة دست برابر سینہ می بستند“

قاعدہ الزام دینے کا | اقول: واہ صاحب! یہ عجیب قول ہے بجائے اس کے کہ اس کے آگے مقولہ بیان کرتے، فعل بیان کیا گیا، خیر یہ تو غلطی عبارت سے ہے، اس پر مواخذہ کرنا بھی خلاف دآبِ عقلا سمجھتے ہیں، بے ساختہ یوں ہی قلم سے نکل گیا، مگر یہ تو فرماتے ہیں کہ اس قول سے امام ابوحنیفہ پر کیا اعتراض ہو گیا، یا آپ کے یہاں یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ کسی مجتہد کا مقلد اگر کسی مسئلہ میں اس کا مخالف ہو تو اس مجتہد کا قول غلط ہو جاتا ہے، ہم نے بھی بعض اتباع مولوی نذیر حسین کو دیکھا ہے کہ بعض مسائل میں مولوی صاحب کے مخالف ہیں، یہ تو قاعدہ الزام دینے کا بہت مختصر ہے، ایسے ہی دو چار قاعدے اور تصنیف کر دو گے تو مناظرہ بہت جلد طے ہو جایا کرے گا۔

بقولہ: اور یہ بات تو آپ کی ایسی بے ٹھکانے ہے کہ جس کا کہیں ٹھکانا نہیں، کہ ثبوت سنیت کے واسطے مداومت اور دوام فعل آں حضرت علیہ السلام کا طلب فرماتے ہو۔
سخن شناس نہ... | اقول: بے شک جو حضرات آپ جیسے خوش فہم ہوں گے، اور الفاظ سے معافی تک ان کی عقل نارسا کی رسائی نہ ہوگی، وہ ہماری طلب مداومت کو ضرور بے ٹھکانے خیال کریں گے، لیکن جن کو حوصلہ معافی سخی ہوگا، وہ بلا تامل آپ کے بے ٹھکانے فرمانے کو بے ٹھکانے تصور فرمائیں گے حضور بعینہ یہی اعتراض ہم پر دفعہ ثانی میں کر چکے ہیں، اور ہم بھی اسی جگہ جواب دندان شکن نذر عالی کر چکے ہیں، مفصلاً تو وہیں ملاحظہ کر لیجئے، مگر مجہلاً یہاں بھی یہ عرض ہے کہ: ہم نے دوام فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت سائل سے ثبوت سنیت کے لئے نہیں طلب

لے مصباح الادلہ میں جو عربی عبارتیں ہوتی ہیں، ان کا حاشیہ میں ترجمہ کر کے، مصنف آخر میں (۱۲۰ مت) لکھا ہے حضرت قدس سرہ نے اس کی چٹکی لی ہے ۱۲ لے یعنی مرزا صاحب نماز میں ہاتھ سینہ کے برابر باندھتے تھے (یہ مرزا صاحب کا عمل ہے، ارشاد نہیں، ارشاد اس کے بعد لکھا ہے) ۱۳ لے حوصلہ معافی سخی: معنی سمجھنے کی صلاح ۱۴

کیا تھا، بلکہ جس کو وہ امر سنون فرماتے ہیں اور پھر اس کی جانب مقابل کو مردود و متروک ٹھہراتے ہیں، تو ہم نے جانب مخالف کے متروک ہونے کے لئے دوام فعل نبویؐ طلب کیا تھا، کیونکہ فقط ثبوت جزئی رفع یدین وغیرہ سے تو اس کی جانب مخالف یعنی عدم رفع کا متروک وغیرہ سنون ہونا معلوم!

ہاں جب آپ یہ ثابت فرمائیں گے کہ رفع یدین کا ثبوت فعلی علی وجہ المداومت ہے، تو پھر البتہ اس کی جانب مقابل آپ متروک وغیرہ مقبول ہو جائے گی،

مگر یہ حضورؐ کی کج فہمی ہے کہ طلب مداومت کو ثبوت سنیت کے لئے شرط سمجھ کر بار بار اس اعتراض کو پیش کرتے ہو، میں حیران ہوں کہ جو حضرات ایسے موٹے موٹے مضامین میں ٹھوکریں کھا کر منہ کے بل گرتے ہیں، دعوئے اجتہاد کرتے ہوئے، اور مجتہد العصر بنتے ہوئے، ان حضرات کی زبان میں لکنت بھی تو نہیں آتی، اگر اسی اجتہاد ناروا اور عقل نارسا پر بنائے احکام دین ہے تو ایسے طریقے کو سلام ۵

ابن یسٹ اگر بزرگ تو احسن رو نجات بس گمراہی ست جانب حق رہنمون بن

اس کے بعد مجتہد العصر مولوی محمد احسن صاحب حدیث تحت السرہ اور اس کی صحت کا دعویٰ نے بزرگ خود ایک تنبیہ لطیف اپنے مقتداے

طریقہ مولوی محمد حسین صاحب لاہوری کے کلام سے نقل کی ہے، اور اپنے مقابلین کو دل کھول کر خوب برا بھلا کہا ہے، اور جمیع مقلدین کی شان میں کلمات گستاخانہ حسب العادت زیب قلم فرمائے ہیں، اور مضمون اصلی و مطلب ضروری اس تقریر طویل کا یہ ہے کہ مولوی وحید الزماں لکھنوی نے ترجمہ اردو شرح وقایہ میں دربارہ ثبوت سنیت تحت السرہ یہ حدیث بیان کی ہے، اور اس کی

۱۵ معلوم یعنی ثابت نہیں ہو سکتا ۱۲ ۱۵ آپ یعنی خود بخود ۱۲ ۱۵ احسن صاحب! اگر آپ کے خیال میں راہ نجات یہی ہے: تو میرے راہ نما! پھر حق کی جانب بس گمراہی ہے! ۱۲ ۱۵ مولانا وحید الزماں بن سراج الزماں حیدر آبادی (ولادت ۱۲۶۶ھ وفات ۱۳۳۵ھ) پہلے پکے حنفی تھے۔ تربتہ انخواطر میں ہے کہ کان شدیداً فی التقليد فی بدایۃ أمراء (۵/۵۱) پھر غیر مقلد بن گئے۔ صاحب سہ کے اردو تراجم آپ نے کئے ہیں اور متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ شرح وقایہ کے ترجمہ کا نام نور الہدایہ ہے۔ کان پور میں پیدا ہوئے اور عرصہ تک لکھنوی رہے اس لئے لکھنوی کہلاتے ہیں پھر آخر میں حیدر آباد کے ہو کر رہ گئے تھے اس لئے زیادہ شہرت حیدر آبادی سے ہے ۱۲

صحت کا دعویٰ کیا ہے، وَهُوَ هَذَا:

حدثنا وكيع عن موسى بن عمار عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وضع يمينه على شماله في الصلوة تحت الشرة.

(حضرت علقمة بن وائل بن حجر اپنے والد ماجد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز میں آپ نے داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر ان کے نیچے رکھا)

اب اس پر مولوی محمد حسین صاحب لاہوری بڑے طمطراق سے اعتراض کرتے ہیں۔ خلاصہ اعتراض: یہ ہے کہ مولوی وحید الزماں، صاحب تنویر الحق وغیرہ جو اس حدیث کی صحت کے مدعی ہو بیٹھے ہیں، یا جاہل ہیں، یا سجاہل کرتے ہیں، کیونکہ منجملہ شرائط صحت حدیث ایک شرط اتصال یعنی سند کا متصل ہونا بھی ہے، اور اس امر کے ثبوت کے لئے محجہ ومقدمہ ابن صلاح وغیرہ کا حوالہ نقل کیا ہے، اس کے بعد حدیث مذکور کا غیر متصل ہونا اس طرح پر ثابت کیا ہے کہ علقمہ جو اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، اپنے باپ سے پیچھے پیدا ہوا ہے، اور اس کے بعد مجتہد صاحب نے اپنی حدیث دانی، اور مقابلین کی ناواقفیت و جہالت کو بیان کیا ہے، اور مولوی وحید الزماں وغیرہ کی اتنی بات پر سرے سے تقلید ہی کو خلاف حق فرمانے لگے۔

جواب | اقول: بحول الشريعة! اگرچہ بروئے انصاف اس جھگڑے سے ہم کو کچھ مطلب نہیں، عبارت اولہ کا ملہ کا جو مطلب تھا، اس کو خود ہمارے مجتہد صاحب مکرر تسلیم فرما چکے ہیں، وھوالمطلوب، لیکن چونکہ مولوی محمد حسین لاہوری رئیس غیر مقلدین نے اس باب میں بہت زور مارا ہے، اور مصنف مصباح نے بھی اس کو لا جواب سمجھ کر بڑے فخر و مباہات کے ساتھ نقل کیا ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہم بھی اس باب میں کچھ عرض کریں، اور ان حضرات کے دعوے باطل کا بطلان ظاہر کر دکھائیں۔

علقمة بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے | جاننا چاہئے کہ اگرچہ ابن حجر نے تقریب میں، اور امام ترمذی نے امام بخاری سے علل کیس میں نقل

۱۔ تنویر الحق کے مصنف حضرت نواب قطب الدین صاحب ہیں، تفصیل پیش لفظ میں ہے۔ مگر معیار الحق میں مولوی سید زحیر حسین صاحب دہلوی کا الزام یہ ہے کہ تنویر الحق کا سارا مواد ان کے ایک برگشتہ شاگرد محمد پنجابی کا فراہم کیا ہوا ہے، جس کا جواب اس شاگرد نے مدار الحق نامی کتاب لکھ کر دیا ہے ۲۔ سجاہل: انجان بننا۔

کیا ہے کہ علقمہ نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا، اور امام ترمذی نے اپنی نقل میں یہ بھی لکھا ہے کہ علقمہ اپنے باپ کی موت سے کچھ مہینے بعد پیدا ہوا، لیکن امام ترمذی نے ترمذی میں اور مسلم اور نسائی اور ابوداؤد نے اپنی کتب میں سماع علقمہ کو مصرح بیان کیا ہے، جس کے دیکھنے کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ سماع علقمہ ہی صحیح ہے، اور منکرین سماع کو دھوکا ہوا ہے، اول مشیتین نسبت منکرین کے زیادہ ہیں، دوسرے اس قسم کے اختلافات میں قول مشیت کو ترجیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ شاید منکر کو اس امر کی اطلاع نہ ہوئی ہو، اب ان ائمہ کی تصریح مفصلاً غور سے سنئے

① قال الترمذی فی باب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ إِذَا اسْتَكْرَهَتْ عَلَى الزَّوْنِ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، ثنا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ الرَّقِّيُّ، عَنْ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاطَةَ، عَنْ عَبْدِ الْجُبَّارِ بْنِ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: اسْتَكْرَهَتْ امْرَأَةً — إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ — قَالَ الترمذی: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَلَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بِمُتَّصِلٍ، وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ، سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ: عَبْدُ الْجُبَّارِ بْنِ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ وَلَا أَذْرَكَهُ، يَقَالُ: أَنَّهُ وَلَدٌ بَعْدَ مَوْتِ أَبِيهِ بِأَشْهُرٍ — حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَوْسُفَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، ثنا سَمَاعُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَاثِلِ الْكِنْدِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ امْرَأَةً خَرَجَتْ — إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ — هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ صَحِيحٌ، وَعَلْقَمَةُ بْنُ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ سَمِعَ مِنْ أَبِيهِ، وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْ عَبْدِ الْجُبَّارِ بْنِ وَاثِلِ، وَعَبْدُ الْجُبَّارِ بْنِ وَاثِلِ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ أَنْتَهَى مَا قَالَ الترمذی فی جامعہ

دیکھئے! امام ترمذی کی دونوں حدیثوں کے ملاحظہ کے بعد یہ بات بالصریح ثابت ہوتی ہے کہ واثل بن حُجْر سے ان کے چھوٹے بیٹے عبد الجبار نے نہیں سنا، مگر علقمہ نے جو بڑا بیٹا ہے، اپنے باپ

۱۔ ترمذی شریف ص ۱۴۱۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ پہلی روایت جو عبد الجبار اپنے والد سے بیان کرتے ہیں، اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ: ”یہ حدیث غریب ہے، اور اس کی سند متصل نہیں ہے“ اور امام بخاری رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ عبد الجبار کا اپنے والد سے سماع اور تقار نہیں ہے، کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے ہیں، اور دوسری روایت جو علقمہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں، اس کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا کہ: ”یہ حدیث حسن، غریب، صحیح ہے، اور علقمہ کا اپنے والد سے سماع ہے، اور وہ عبد الجبار سے بڑے ہیں، عبد الجبار کا اپنے باپ سے سماع نہیں ہے“ ۱۲

سے ضرور سنا، وهو المطلوب۔

(۲) وفي الجلد الثاني من المسلم في باب صحة الاقرار بالقتل ان حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري قال: نا أبي قال: نا ابو يونس، عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل حدّثه أنّ اباہ حدثه قال: إني لقاعدٌ مع النّبيّ صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجلٌ يقود آخر بنسعة ————— الى آخر الحديث۔

(۳) وفي باب رفع اليدين من ابى داؤد حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة، نا عبد الوارث بن سعيد، نا محمد بن جحادة، ثنا عبد الجبار بن وائل بن حجر قال: كنت غلاماً لا اعقل صلوة أبى، فحدثني علقمة بن وائل، عن ابى وائل بن حجر قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ————— الى آخر الحديث۔

اب غور فرمائیے کہ امام مسلم نے لفظ تحدیث کا بیان کیا ہے، والتحدیث نَصُّ صریحٌ فی السماع، کما تقرّر فی اصول الحدیث ————— اور ابو داؤد کی روایت سے تو سماع علقمہ مع شئی زائد ایسی وضاحت کے ساتھ ثابت ہے کہ جائے دم زدن نہیں، کیونکہ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عبد الجبار بن وائل یوں کہتے ہیں کہ میں تو اپنے باپ کے زمانہ حیات میں لڑکا تھا، اس لئے ان کی صلوة نہیں سمجھتا تھا کہ کس کس کیفیت کے ساتھ پڑھتے تھے، ہاں البتہ میں نے اپنے بڑے بھائی علقمہ سے ان کی نماز کا حال سنا ہے۔ ————— الى آخر الحديث۔ اس حدیث سے سماع علقمہ تو ثابت ہوتا ہے، مگر یہ امر اور زائد معلوم ہوا کہ عبد الجبار بھی اپنے باپ ہی کے سامنے پیدا ہو چکے تھے، مگر بسبب صغر سنی کے ان کی نماز کو ابھی طرح سمجھتے نہ تھے۔

(۴) وقال النسائي في باب القود في حديث ذي النسعة في حديثين أنّ علقمة بن وائل حدّثه أنّ أباه حدثه الى آخر الحديثين یعنی امام نسائی نے بھی اپنی صحیح میں دو حدیثوں میں روایت علقمہ عن ابیہ کو لفظ تحدیث کے ساتھ بیان کیا ہے، اور تحدیث وہیں بولا

۱۔ مسلم شریف ص ۱۱۲ مصری ————— عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ علقمہ نے سماک کو حدیث سنائی کہ اُن کے والد نے ان کو حدیث سنائی الخ ۱۲ ۱۔ ابو داؤد شریف ص ۱۵۵۔ ابو داؤد شریف کے مطبوعہ نسخہ میں وائل بن علقمہ ہے، مگر وہ تصحیف ہے، صحیح علقمہ بن وائل ہے، تفصیل کے لئے بذل المجہود دیکھئے ۱۲ ۱۔ جلد دوم زدن یعنی چوں کرنے کی گنجائش نہیں ۱۲ ۱۔ نسائی شریف ص ۲۳۸ ۱۲

جاتا ہے، جہاں سماع ہو، کما مٹر

اب امام ترمذی اور ابو داؤد اور نسائی کی تصریح سماع کے بعد، سماعِ علقمہ میں کچھ شک باقی نہ رہا، اور اس بھروسے پر حدیث تحت السترہ کی سند کو مقطوع، غیر متصل کہنا اپنی ناواقفیت کا اظہار کرنا ہے۔

اب جاہل کہتے! مجتہد صاحب! آپ نے جو مولوی وحید الزماں کے جاہل کہنے سے بُرا مانا تھا، اور آپ کے مقتدا مولوی محمد حسین بھی فرماتے تھے کہ اس حدیث کو متصل الاسناد ثابت کر کے، اس کے بعد منکرینِ صحت حدیث تحت السترہ کو جاہل بتلایا ہوتا، سواب تو امید قوی ہے کہ آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ دونوں اس حدیث کے منکرینِ صحت کو ضرور جاہل فرمائیں گے، اور اپنے دعاوی باطلہ سے جو اس بحث میں آپ دونوں صاحبوں نے کئے تھے، اور خواہ مخواہ مولوی وحید الزماں کی اس بات پر جملہ مقلدین کو سخت سست کہہ کر اپنے بغضِ پنہانی کو ظاہر کیا ہے، باز آو گے ۵

نکئی در نظر جلوہ بے جا اے سُرودا من مگر خوبی اندام نمی دامن چست
اب آپ اور آپ کے راسِ رئیس صاحب کو بقول ان کے بہت ضروری ہے کہ کتب تاریخ و اسماء رجال نہیں، بلکہ پہلے کتب احادیث کا مطالعہ کریں، تاکہ انقطاع و اتصال وغیرہ حالات احادیث سے آگاہ ہو جاؤ، اس کے بعد اپنی مصنفات اور خیالات کی ترمیم و تصحیح کرنی چاہئے۔ اور آپ صاحب جو ابن حزم وغیرہ کے اشعار دربارہ ممانعت تقلید کس کی ممنوع ہے؟ و حرمت تقلید نقل فرماتے ہیں، ہم بھی ان کو ٹھیک سمجھتے ہیں،

مگر اس ممانعت کا یہ مطلب نہیں کہ تمام انواعِ تقلید کی حرام ہیں، رسول کی ہو یا صحابہ کی، جو علماء ورثۃ الانبیاء ہیں ان کی تقلید ہو یا اہل الذکر کی، سب حرام ہے اور ممنوع۔ نعوذ باللہ من ذلك! — نہیں! بلکہ یہ مطلب ہے کہ جو لوگ مصداقِ روسِ جہال اور ضلّوا و اضلّوا کے ہوں، ان کی تقلید اور اتباع بے شک موجبِ گمراہی ہے، اور جو حضرات کہ ائمہ دین اور وارث الانبیاء والمرسلین ہیں، اُن کی پیروی عین پیرویِ انبیاء علیہم السلام، اور ان کا اتباع موجبِ فلاح و نجات ہے

۱۔ مقطوع یعنی منقطع یعنی جس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو ۱۲ یعنی ابن ابی شیبہ کی تحت السترہ والی حدیث

۲۔ اے سُرودا (معشوق) میرے سامنے جلوہ بے جا نہ کر۔ میں شاید تیرے جسم کی خوبی نہیں جانتا ہوں کہ کیا ہے؟ ۱۳

۳۔ دیکھئے مشکوٰۃ شریف ص ۳۳ ۵ دیکھئے مشکوٰۃ شریف ص ۲۲ کتاب العلم ۱۲

غیر مقلد بھی مقلد ہیں، مگر کس کے؟ گو آپ تقلید سے آپ کو بری فرمائیں، مگر یہ بریت

ہیں، تو آپ ان لوگوں کو جو ان سے فہم احکام شریعت میں کچھ بھی نسبت نہیں رکھتے، اپنا مقتدا اور پیشوا ٹھہراتے ہو، ہم ان کے مقلد ہیں جن کو حافظِ علمِ دین و اہل الذکر کہنا چاہئے، اور آپ نے ان کو اپنا قافلہ سالار مقرر کیا ہے۔ مثلاً حضرت سائل و امثالہ۔۔۔ کہ جو احکام دین کے محرب، اپنی رائے نارے بھروسے بہت سی آیات و احادیث کو مناقض سمجھ کر ان کو ترک کرنے والے، خداوند بے نیاز کو محدود فی المکان اور مقام معین ہی میں موجود ماننے والے، خداوند کریم کے لئے مثل اپنے دست و پائابست کرنے والے، حضراتِ صحابہ کی سنت کو۔۔۔ مثل پیش نظر و سچ کے۔۔۔ ترک کرنے والے، ارکانِ مسلمہ دین کو۔۔۔ مثل جہاد کے۔۔۔ منسوخ سمجھنے والے، سلفِ صالحین کو سب و شتم، لعن و طعن و تبرائے یاد کرنے والے، سو یہ تقلید ویسی ہی ہے جیسا آپ نے بیان کیا، اور تقلیدِ ائمہ دین کا وہی حال ہے جو ہم بیان کر آتے ہیں۔

کارِ پا کاں را قیاس از خود میگر گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر

ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیتِ مفسرِ دین ہے | مع لہذا جو لوگ مقلدِ ائمہ ہیں، ان کا مطلب یہ

منقولہ ہی ہے کہ حضراتِ ائمہ کو دربارہ احکام شرعیہ مستقل، اور ان کی رائے کو اصل دین سمجھتے ہیں، نہیں، بلکہ ان کو مفسر و مبین کلامِ الہی و کلامِ نبوی سمجھتے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما سے منقول ہے کہ ہمارا قول اگر مخالف ارشادِ نبوی ہو تو وہ واجب التکرار ہے، مگر یہ یاد رہے کہ موافق و مخالف کا سمجھنا آپ جیسوں کا کام نہیں، آپ تو بہت سی موافق باتوں کو بھی مخالف سمجھ کر ترک فرما دیں گے، کما ہوا ظاہر۔ امام طحاوی کے قول کا مطلب | طحاوی کا قول جو آپ نے ملاحیات کے واسطے سے نقل کیا ہے، اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ جن

۱۔ آپ کو یعنی خود کو ۱۲۔ بریت: برارت ۱۳۔ تبرأ: بیزاری، نفرت ۱۴۔ نیک لوگوں کے کام کو اپنے اوپر قیاس مت کرنا اگرچہ لکھنے میں شیر (درندہ) اور شیر (دودھ) یکساں ہوتا ہے، (مثنوی ص ۵۵) ۱۵۔ فتراول سب رنگیں نہ ماند کی جگہ نہ باشد ہے ۱۶۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان (ص ۲۸) تذکرہ امام طحاوی میں مؤرخ مصر ابن زولاق حسن بن ابراہیم (۳۰۶-۳۸۷ھ) (باقی ص ۱۱ پر)

لوگوں کو ترجیح بین الاقوال کا سلیقہ ہو جیسے امام طحاوی تو ان کو یہ نہ چاہئے کہ بے سوچے سمجھے بوجہ تعصب کسی کے قول کو اگرچہ وہ مرجوح ہو معمول بہ ٹھہرا دیں، یہ مطلب نہیں کہ مطلق تقلید کو وہ ناجائز فرماتے ہیں، سب جانتے ہیں کہ وہ خود مقلد تھے، مگر آپ کو تو فہم سے کچھ مطلب ہی نہیں، موافق کو مخالف، اور مخالف کو موافق سمجھ لیتے ہو۔

فہم یلحقن گر نکرند مستمع قوت طبع از مشکلم مجوسے

اس کے سوا اگر کسی کو کچھ بھی عقل خدا داد سے بہرہ ہو تو طحاوی کا قول سرتاسر ہمارے مؤید ہے، دیکھئے! طحاوی کا قول جو آپ کے مولانا ابوسعید محمد حسین صاحب نے نقل فرمایا ہے، وہ یہ ہے: **أَوَكُلُّ مَا قَالَهُ أَبُو حَنِيفَةَ أَقُولُ بِهِ، وَهَكَذَا يُقَالُ إِلَّا عَصَيْتُ أَوْ عَجَبْتُ، سَوَاسَ كَلَامٍ سَافٍ ظَاهِرٍ** کہ امام طحاوی مطلق تقلید امام صاحب کا انکار نہیں کرتے، بلکہ اس تقلید کا انکار کرتے ہیں کہ جس کا مبنی تعصب پر ہو، یعنی جو کسی شخص کی اس طور پر تقلید کرے کہ اس کے ہر ایک قول کو مانوں گا، اور اس کے مقابلہ میں کسی کی کسی حال میں کوئی بات تسلیم نہ کروں گا، اگرچہ اس کی جانب مقابل کا راجح ہونا محقق ہو جائے۔ مگر یہ یاد رہے کہ راجح و مرجوح کی تمیز عوام کا کام نہیں، امام طحاوی ہی جیسوں کا کام ہے۔

سواس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید جس کا مبنی تعصب پر ہو، ہرگز نہ چاہئے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے مواضع کثیرہ میں صاحبین وغیرہ کے قول کو معمول بہ ٹھہرایا

(بقیہ ص ۱۱۱ کا) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قاضی ابوعبید بن جریث اور امام طحاوی کے درمیان مسائل میں مذاکرہ رہا کرتا تھا، ایک مرتبہ کسی مسئلہ میں امام طحاوی نے اپنی رائے دی، قاضی صاحب نے کہا: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تو یہ رائے نہیں ہے! امام طحاوی نے کہا: قاضی صاحب! کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ہر بات مانوں؟ قاضی صاحب نے کہا: میں تو آپ کو مقلد ہی سمجھتا ہوں! اس پر امام طحاوی نے فرمایا کہ: **هَلْ يُقَالُ إِلَّا عَصَيْتُ (تقلید تو متعصب ہی کیا کرتا ہے) قاضی صاحب نے بڑھایا: أَوْ عَجَبْتُ (یا غبی کیا کرتا ہے) دونوں بزرگوں کا ارشاد مل کر مصرع اتنا پھیلا کہ ضرب المثل بن گیا، ہر شخص کہتا: هَلْ يُقَالُ إِلَّا عَصَيْتُ أَوْ عَجَبْتُ؟ ۱۲! اگر سننے والا بات نہ سمجھے، تو مشکلم سے جولائی طبع کی امید مت رکھ (کیونکہ اس صورت میں کہنے والی کی طبیعت سمجھ جاتی ہے۔ گلستاں ص ۵۵ باب دوم) ۱۲! کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابوحنیفہ کی ہر بات مانوں؟ اور تقلید تو صرف متعصب کیا کرتا ہے یا غبی! ۱۲!**

ہے، بلکہ بعض مواقع ضرورت میں خاص کیفیت کے ساتھ ائمہ دیگر مثل امام شافعی وغیرہ کے قول پر بھی عمل کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ دفعہ پنجم میں بحث تقلید میں علی سبیل التفصیل ان شاء اللہ یہ امر واضح ہو جائے گا۔

کلام طحاوی کے ایک اور معنی | بالجملة قول طحاوی ثبوت تقلید کے مخالف نہیں، علاوہ ازیں کلام طحاوی کے ایک اور معنی ابھی ہو سکتے ہیں، مگر

اول غباوت کے معنی ملحوظ رکھنے چاہئیں، غباوت کے معنی زبان عرب میں نادانستگی کے ہیں چنانچہ قاموس میں ہے غِبِيَ الشَّيْءَ لَمْ يَفْظَنْ لَهُ (غیبی متعدی کے معنی ہیں نہ سمجھنا) سواب جملہ کا یہ مطلب ہوا کہ تقلید یا تو متعصب کا کام ہے، یا ناواقف کا یعنی تقلید یا تو وہ شخص کرتا ہے کہ جو خود ناواقف ہے، اور بضرورت اوروں کے اقوال کا اتباع کرتا ہے، اور یا تقلید اس شخص کا کام ہے کہ بوجہ تعصب کسی کے قول پر اصرار کرتا ہے، یعنی باوجود اس امر کے کہ خود اس شخص کو بھلے برے کی تمیز ہے، اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہے، اور پھر بھی قول مرجوح ہی پر اڑ کرتا ہے، تو اب یہ جملہ بعینہ ایسا ہے کہ جیسا کوئی کہے کہ اجتہاد یا تو اس کا کام ہے کہ جو اعلیٰ درجہ کا عالم اور ذکی ہو، اور یا اس کا کام ہے کہ جو پرلے سرے کا کم فہم اور قلیل الحیار ہو، تو جیسا اس فقرہ سے بدہاشہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عالم ذکی کو تو ضرور اجتہاد کرنا چاہئے، اور جاہل بدفہم کو ہرگز نہ چاہئے، بعینہ ایسا ہی جملہ سابقہ کا حاصل ہو جائے گا، یعنی غیبی ناواقف کو تو ضرور تقلید کرنی چاہئے، اور واقف کار کو بوجہ تعصب ہرگز نہ چاہئے۔

سو امام طحاوی کا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ میں امام صاحب کے جملہ اقوال کا قائل نہیں ہوں، کیونکہ اس قسم کی تقلید یا تو اس کا کام ہے کہ جو متعصب ہو، یا اس کے مناسب ہے کہ جو غیبی و ناواقف ہو، سو امام طحاوی غیبی و ناواقف تو ہیں نہیں، اس قسم کی تقلید اگر کریں گے تو قسم اول یعنی متعصبین میں داخل ہوں گے، اور یہ مذموم ہے، ہاں جو اشخاص کہ مرتبہ ترجیح و اجتہاد نہیں رکھتے وہ قسم اول میں داخل ہیں، ان کو تقلید کرنا چاہئے۔

آج کے مجتہد | اس کے بعد مجتہد صاحب کی خدمت میں ہماری یہ عرض ہے کہ جب موافق عرض احقر مجتہد بھی دو قسم کے ہیں، اور بموجب کلام طحاوی مقلد بھی دو طرح کے ہیں، سو اگر آپ مجتہد ہیں

تو ارشاد فرمائیے کہ کس قسم میں داخل ہو، اور اگر مقلد ہو تو کس قسم میں داخل ہو غالباً آپ کو مرتبہ اجتہادی مرغوب و محبوب ہوگا، اگرچہ دوسری ہی قسم کے ہی، مگر ہمارے نزدیک جو حق ہے وہ یہ ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے مناسب مرتبہ تقلید ہے، اور وہ بھی مرتبہ ثانی یعنی تقلید بوجہ غباوت و ناواقفیت۔

میری یہ عرض اکثر حضرات کو غالباً خلاف واقع معلوم ہوگی، مگر جو صاحب چشم انصاف سے نظر کریں گے ان شاء اللہ دعوے احقر کی تصدیق فرمائیں گے، کیونکہ غباوت اور ناواقفیت سے یہ تو مراد ہی نہیں کہ ان کو کسی قسم کا علم ہو ہی نہیں، بلکہ سب جانتے ہیں کہ غبی سے اس جگہ وہ شخص مراد ہے کہ جو طریقہ استنباط مسائل و استخراج احکام و ترجیح بین الاقوال سے بے بہرہ اور ناواقف ہو، سو ایک مقدمہ یعنی غبی کے مناسب حال تقلید ہے۔ جو کہ کلام طحاوی سے مفہوم ہوتا ہے۔

مجتہد صاحب کے مسئلہات سے ہے اور دوسرا مقدمہ یعنی صغریٰ بدیہی ہے، مثلاً یوں کہیں ”فَلَاكُنْ غَبِيًّا، وَكُلُّ غَبِيٍّ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقْلَدَ غَيْرُهُ“، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ ”فَلَاكُنْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقْلَدَ غَيْرُهُ“

کبریٰ کا مسئلہات میں سے ہونا تو عرض ہی کر چکا ہوں، باقی صغریٰ کی بداہت میں اگر کوئی صاحب متامل ہوں تو بطور تنبیہ یہ عرض ہے کہ کلام طحاوی جس کو مجتہد العصر نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمایا ہے، ملاحظہ فرمائیے کہ مجتہد صاحب نے اس کا بھی مطلب نہیں سمجھا، اور یہیں پر کیا موقوف ہے، ناظرین کتاب ہذا کو ان شاء اللہ مطالعہ کے بعد ظاہر ہو جائے گا کہ حضرات مجتہدین زمانہ حال اردو عبارت کے معنی سمجھنے میں بھی قصور کرتے ہیں، سو ایسوں کے غبی یعنی مذکور ہونے میں ان شاء اللہ کوئی غبی بھی متامل نہ کرے گا!

اور میری رائے میں تو جیلہ امام طحاوی کا ان کے زمانہ میں البتہ درست تھا، اور اب تو معاملہ بالعکس نظر آتا ہے، یعنی اب تو یوں کہنا چاہئے کہ ”هَلْ يُجْتَلَدُ إِلَّا عَصِيٌّ أَوْ غَبِيٌّ“ اور جن حضرات کو دونوں وصف میں سے کچھ کچھ ملتا ہے، جیسے ہمارے مجتہد صاحب تو ان کے اجتہاد کے لئے تو دوسرا سامان موجود ہے، وَلَنْعَمَ مَاقِيلُ نَ

۱۔ فلاں شخص غبی ہے (صغریٰ) اور ہر غبی کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (کبریٰ)
پس فلاں کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (نتیجہ) ۱۲
۲۔ اجتہاد یا تو متعصب کرتا ہے یا غبی ۱۲

- ① تَسَاقَى أَهْلَ فِقْهِ وَاجْتِهَادٍ
 ② إِذَا اجْتَهَدَ الرَّجَالُ بِغَيْرِ عِلْمٍ
 ③ فَهُمْ أَفْتُوا فَضَلُوا وَاضْطَلُوا
 ④ فَوَاعِجًا يَنْقُصُ أَهْلَ فِقْهِ
 فَحَقًّا أَنْتَ أَغْبَى الْأَغْبِيَاءِ
 فَطَنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ مِنْ فَضَاءِ
 كَمَا قَالَ الْمَكْرُمُ ذُو الْعِلَاءِ
 أَنْاسُ هُمْ أَقَلُّ مِنَ الْهَبَاءِ

فقط



- ۱۔ تو اپنے آپ کو فقہاء اور مجتہدین سے بڑا بتاتا ہے : پس سچی بات یہ ہے کہ تو ”مہاغبی“ ہے !
 ۲۔ جب لوگ علم کے بغیر اجتہاد کرنے لگیں : تو روئے زمین سے زمین کی تہ بہتر ہے ۔
 ۳۔ کیونکہ ان لوگوں نے فتوے دئے، سو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا چہ یہی ارشاد فرمایا ہے عالی مرتبت، مکرم ذات صلی اللہ علیہ وسلم نے ۔
 ۴۔ تعجب نے سرپیٹ لیا جب فقہاء کی تنقیص کرنے لگے : ایسے لوگ جو ذرہ سے بھی زیادہ بے مقدار

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مذاہب فقہاء — قائلین فاتحہ کے دلائل — مانعین فاتحہ کے دلائل — حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحق کی بحث — حدیث عبادہ قطعی الدلالة نہیں — حدیث عبادہ عام کی بحث — حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال اور اس کے آٹھ جوابات — مانعین فاتحہ کی پہلی دلیل حدیث من کان له إمام الله کی بحث — امام ابو حنیفہ اور تضعیف دارقطنی — ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ معتبر سمجھی گئی ہے — مناقب امام اعظم — مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث) — امام کے وصف صلوٰۃ کے ساتھ بالذات متصف ہونے کی آٹھ دلیلیں — فاقروا ماتیسر کے مخاطب امام و منفرد ہیں — آثار صحابہ کی بحث — جمہور صحابہ قرأت کی مخالفت کرتے تھے — حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور اس کے جوابات — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور اس کے جوابات — مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل حدیث واذا قرأ فانصتوا — واذا قرئ القرآن سے مانع قرأت پر استدلال اور اس پر پانچ اعتراضات کے جوابات — جمعہ فی القسری کے مسئلہ سے اعتراض کا جواب

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

احناف کے نزدیک بہر صورت — خوجہری نماز ہو یا ستری، اور خواہ مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو — مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ مکروہ تحریمی ہے — اور صاحب ہدایہ نے امام محمد رحمہ اللہ کی جو ایک روایت نقل کی ہے کہ ستری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا ”اچھا“ ہے، اس کو امام ابن ہمام نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ امام محمد کی کتاب الآثار اور مؤطا کی عبارتیں اس کے خلاف ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک بھی جہری نمازوں میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے، خواہ وہ امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، اور ستری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو تو امام کے ساتھ فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر نادور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے، اور جہری نماز میں امام کے سکتوں میں، اسی طرح ستری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم یہ تھا کہ جہری نماز میں مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن وفات سے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید قول یہ فرمایا کہ جہری نماز میں بھی اور ستری نماز میں بھی مقتدی پر فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔

اصحاب طواہر کی رائے بھی وہی ہے جو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ

کی ہے۔

اصطلاحات: جو لوگ مقدمی پر فاتحہ فرض کہتے ہیں وہ قائلین فاتحہ کہلاتے ہیں، اور جو مکروہ کہتے ہیں وہ مانعین فاتحہ کہلاتے ہیں۔

قائلین فاتحہ کے دلائل (۱) حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحق

حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ

عنه بیان کرتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی، آپ کے لئے قرأت دشوار ہو گئی، نماز کے بعد آپ نے مقتدیوں سے پوچھا کہ: میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں؟! صحابہ کرام نے عرض کیا کہ: ”جی ہاں! ہم پڑھتے ہیں“ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لَا تَقْعُوا لِأَيَّامِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (ترمذی ص ۱۴۱) ایسا نہ کرو، ہاں سورۃ فاتحہ مستثنیٰ ہے، کیونکہ اُسے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

(۲) حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی متفق علیہ حدیث صحاح ستہ میں بروایت

زہری عن محمود بن الربیع عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ یہ حدیث مروی ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (بخاری ص ۱۴۱) اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورۃ فاتحہ

نہیں پڑھی۔

اس حدیث کے عموم و اطلاق سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چونکہ یہ حدیث عام ہے، اس لئے سب نمازیوں کو حتیٰ کہ مقتدیوں کو بھی شامل ہے۔

مانعین فاتحہ کے دلائل: (۱) آیت کریمہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (جب قرآن پاک پڑھا جائے تو تم سب اس کی طرف

کان لگایا کرو، اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ سورہ اعراف، آیت ۲۴)

(۲) پانچ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةٌ شَخْصٍ كَلَّهِ (یعنی وہ مقدمی جس شخص کے لئے امام ہو)

الإمام لہ قرأۃ
 بن کر نماز پڑھے، تو امام کی قرارت اس کے لئے بھی قرارت ہے۔
 (۳) حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے کہ:
 إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا
 جب امام قرارت کرے تو تم خاموش رہو۔
 سوال: غیر مقلدوں کے پیشوا مولوی محمد حسین صاحب نے جو اشتہار شائع کیا تھا اس میں چوتھا سوال یہ تھا: ”اے آل حضرت کا مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا“
 اولہ کاملہ میں حضرت قدس سرہ نے اس کا جو جواب دیا تھا، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

دفعہ چہارم

خلاصہ جواب اولہ کاملہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ ہم نے مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب سے اُن کی قرارداد کے موافق وہ حدیث طلب کی تھی جس سے مقتدیوں کو امر و جوہ قرارت بطور نص نکلتا ہو، اور وہ حدیث حسب التسلیم مجتہد صاحب صحیح اور متفق علیہ بھی ہو، چنانچہ عبارت اولہ کاملہ بلفظ یہ ہے:

”ہم آپسے اُس حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو امر و جوہ قرارت بطور نص نکلتا ہو، اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو، اور صحیح بھی کیسی؟ متفق علیہ بھی ہو، اگر ہو تو لائیے اور دیکھیں بیٹھے لے جلیئے، پھر حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ جو ترمذی میں مرقوم ہے، اس کی طرف توجہ نہ فرمائیے، اول تو وہ صحیح نہیں، اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہو سکتا، جو آپ کی شرائط مقبولہ میں سے ہے۔“ انتہی

انصاف پرستی کا نمونہ | باوجود اس قدر توضیح و تنبیہ کے مجتہد بے بدل مولوی محمد حسن صاحب طلب مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں:

قولہ: باوجودیکہ حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ آپ کے پیش نظر ہے، اور پھر آپ ہم سے

حدیث صحیح متفق علیہ کے طالب ہیں، جس سے امر و جوہر قرار ت بطور نص نکلتا ہوا یہ
وہی مثل ہے کہ ”بغل میں لڑکا، شہر میں ڈھنڈورا“

اقول: بڑے تعجب کی بات ہے کہ مجتہد صاحب اس قدر تنبیہ کے بعد بھی متنبہ نہ ہوئے
اور بے سوچے سمجھے حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین کی حمایت کے نشہ میں جواب دینے کو تیار
ہو بیٹھے، مَرَجًا! انصاف پرستی اسی کا نام ہے۔

دیکھئے! اگلے ورق پر آپ نے خود حدیث مذکور کو بحوالہ ابو داؤد و ترمذی نقل فرما کر وَقَالَ
حَسَنٌ بیان کیا ہے، سو دعویٰ تو آپ کا یہ کہ یہ حدیث صحیح متفق علیہ ہے، اور جب دلیل
کے بیان کرنے کی نوبت آئی تو ”حَسَنٌ“ کہنے لگے، کیا آپ کے یہاں حَسَنٌ اور صحیح لفظ مراد
ہیں؟ یا آپ کے نزدیک دلیل اور مَدْعَا میں توافق ضروری نہیں؟!

صحت اتفاقی کہاں؟ بالجملة بروئے انصاف ہمارے لئے تو فقط یہی دلیل کافی ہے کہ امام
ترمذی نے حدیث عبادۃ کو ”حسن“ کہا ہے، اور ”صحیح“ نہیں
کہا، سو امام ترمذی کے قول سے یہ بات بالبداهت ثابت ہے، کہ حدیث مذکور کی صحت اتفاقی اور
مُجْمَعٌ عَلَیْہَا نہیں جس کے آپ مدعی ہیں، اب اگر کوئی ابنِ جبان اور حاکم کی تصحیح کو بہ نسبت
حدیث مذکور کے تسلیم بھی کر لے، تو آپ کے مفید مَدْعَا جب بھی نہیں، اس لئے کہ خلاصہ آپ کی تقریر
کا اب یہ ہوا کہ امام ترمذی حدیث مذکور کو ”حسن“ کہتے ہیں، اور ابنِ جبان و حاکم نے اس کی
تصحیح کی ہے، جس سے حدیث مذکور کی صحت کا مختلف فیہ بین ائمۃ الحدیث ہونا ظاہر ہو گیا،
اور آپ کا دعویٰ صحت اتفاقی گاؤر خورد ہو گیا، یہ آپ ہی کا کام ہے کہ باوجودیکہ آپ کی دلیل
آپ کے مَدْعَا کے مخالف ہے، مگر پھر بھی آپ بزور قوت اجتہاد یہ دلیل مذکور سے دعویٰ مطلوب
ثابت کرتے ہیں۔ ع:

چہ دلاورست دُردے کہ بکف چراغ داردا

۱۱ مَرَجًا: شاباش، واہ واہ! ۱۲ مَجْمَعٌ عَلَیْہِ: مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ، اَجْمَعٌ عَلٰی کَذَا (باب افعال) سے اسم مفعول
ہے ۱۳ ائمۃ حدیث کے درمیان مختلف فیہ ۱۴ گاؤر خورد: گائے کا کھایا ہوا، یعنی برباد، تباہ ۱۵
ترجمہ: کیسا بہادر ہے وہ چور جو ہاتھ میں مشعل لئے ہوئے ہے۔ یعنی مشعل اٹھائے ہوئے چوری کرنے
چارہا ہے، اور ذرا نہیں ڈرتا کہ کوئی اس کو پہچان لے گا ۱۶

کیا تماشا ہے کہ جناب سائل تو اپنے اشتہار میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث ایسی ہو کہ جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور اَحْسَنُ الْمُتَكَلِّمِينَ ان کی تائید کے لئے حدیث عُبَادۃ نقل کر کے اس کے ”حسن“ ہونے کو بعض ائمہ حدیث کے قول سے ثابت کرتے ہیں جس سے وہ صحت بلا انکار معدوم ہوتی جاتی ہے۔ ع
کس لئے آئے تھے اور کیا کر چلے !

فکر انجام | اس کے بعد ناظرانِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ جب حضرت سائل نے دربارہ مسائل عشرہ، حقیقہ سے احادیث صحیحہ ————— کہ جن کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو طلب فرمائی تھیں، اور دوسرے اشتہار میں سائل مذکور یعنی مولوی محمد حسین صاحب نے اس کا دعویٰ کیا ہے، کہ مسائل عشرہ مذکورہ میں ہماری جانب ویسی ہی حدیثیں ————— جیسی ہم نے اوروں سے طلب کی ہیں ————— موجود ہیں، اور ادلہ کاملہ میں ہم نے ان سے یہ عرض کیا تھا کہ دربارہ وجوبِ قرارت خلف الامام وغیرہ کوئی حدیث ”صحیح بلا انکار“ ہو تو پیش کیجئے، چنانچہ ابھی عبارتِ ادلہ بلفظہ نقل کر آئے ہوں، تو اب اس کے بعد حضرت سائل کو یہ فکر ہوئی کہ دعوئے مذکور کو جو محمل لے

مرتبہ جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر
کاتھا، کسی طرح نہا بیئے، اور اس کے مطالبہ سے عہدہ برآ ہو جتے، تو اس لئے انھوں نے ایک اور پٹی کھائی، اور اپنے اشتہار میں یہ لکھا کہ :

”میری مراد اس لفظ سے کہ ”اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو“ یہ ہے کہ اس میں کسی کو کلام با دلیل اور جرحِ پتہ بالتفصیل جو کسی سے نہ اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے موجود نہ ہو۔“
اور بعینہ اشتہار مذکور کی عبارت کو ہمارے مجتہد صاحب نے بھی اس موقع میں نقل فرمایا ہے، مگر ظاہر ہے کہ حضرت سائل کی یہ مراد ان کے الفاظ سے بظاہر مخالف ہے، اول تو علی العموم یہ فرمایا تھا کہ ”اس کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو“ اس کے بعد جو فکر انجام ہوا تو فرمانے لگے کہ ”وہ انکار و جرح ایسا نہ ہو کہ نہ کسی سے اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے“

۱۔ صحت بلا انکار: یعنی متفق علیہ صحت ۱۲ لے محمل: مصداق ۱۲

۳۔ جاہل آدمی بات کہنے میں نڈر ہوتا ہے: بایں وجہ کہ وہ بات کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا ۱۲

جرح معتبر کے لئے انوکھی شرط | البتہ یہ بات تو رسائل علم حدیث میں مرقوم ہے کہ جرح پتین کا اعتبار ہے، اور مہتمم کا اعتبار نہیں، مگر جرح کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرط کسی نے بھی نہیں لکھی کہ اس جرح کا کسی نے انکار نہ کیا ہو، اور جواب بھی نہ دے سکا ہو۔

اور اگر جرح کے اٹھانے سے آپ کی یہ مراد ہے کہ اس طرح مرتفع ہو جائے کہ اس کو سب تسلیم کر لیں، اور اختلاف سابق بالکل معدوم ہو جائے، تو حدیث عبادۃ کی صحت بیان کرنے والوں میں سے اب تلک یہ کسی سے بھی نہیں ہوا کہ اس کی صحت کو ایسی طرح ثابت کر دیا ہو کہ پھر کسی نے اس کا انکار نہ کیا ہو، کما ہوتا ہر

مگر شاید اسی واسطے حضرت سائل نے یہ قید اور بڑھادی کہ ”نہ آگے کو اٹھ سکے“ سو ممکن ہے کہ آگے کو خدا کوئی صورت ارتفاع جرح کی پیدا کر دے۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ یہ احتمال تو ہر ایک جرح میں نکل سکتا ہے، حضرت سائل نے جو متفق علیہ کے معنوں میں تصرف کیا ہے، اس سے بہتر تھا کہ صحیح کے معنوں میں تصرف کر لیتے، اور فرماتے کہ صحیح سے میری مراد مضطلمہ محدثین نہیں، بلکہ مقابل غلط ہے۔

علاوہ اس کے یہ ہے کہ حدیث عبادۃ میں ائمہ متعددہ سے جرح پتین بالتفصیل موجود ہے، سو مجتہد صاحب کو مناسب بلکہ واجب تھا کہ اس کو اٹھایا ہوتا، مگر مجتہد صاحب تو اس مقام سے ایسے کان دبا کر نکلے کہ مجملاً یہ بھی تو نہ کہا کہ حدیث مذکور کی سند میں کسی نے کچھ جرح و طعن بھی کیا ہے یا نہیں؟ ایک گول گول بات جرح کے باب میں حضرت سائل کے اشتہار سے نقل کر کے چل دیئے، سند مذکور کے باب میں جس میں گفتگو تھی جرح و طعن کا اقرار و انکار مفصلاً کچھ بھی نہ کیا، فقط ان ڈو چار کا نام لکھ دیا جنہوں نے حدیث مذکور کو ”حسن“ یا ”صحیح“ کہا ہے، اگرچہ بعض ائمہ کا ”حسن“ فرمانا بھی آپ کو مضرت ہے۔

حدیث عبادۃ کی بحث

(بروایت محمد بن اسحق)

بالجملہ مجتہد صاحب نے تو اس بحث ضروری سے مصلحتاً اعراض فرمایا، اب ہم کو ہی بقدر ضرورت دربارہ قوت وضعف سند حدیث مذکور کچھ عرض کرنا پڑا سنتے!

محمد بن اسحق متکلم فیہ راوی ہیں | مجتہد محمد احسن صاحب نے جو حدیث عبادۃ ترمذی و ابوداؤد کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے، اور بعض ائمہ کے حوالہ سے اس کے ثبوت صحت کے درپے ہوئے ہیں، اس کی سند میں ایک راوی محمد بن اسحق امام المغازی بھی ہیں، ان کے بارے میں ائمہ حدیث کے اقوال از حد مختلف ہیں، بعض توثیق کرتے ہیں، تو بعض جرح و طعن سے پیش آتے ہیں، بعض قول وسط یعنی بعض امور میں قابل اعتبار، اور بعض میں غیر معتبر ہونے کے قائل ہوئے ہیں، یعنی دربارہ امور اہم، و ضروریات و واجبات شرع غیر معتبر فرمایا ہے، اور امور تشافلیہ میں مثل قصص و تواریخ معتبر کہا ہے۔

① تقرب التہذیب میں تو لکھا ہے: صدوق، یدلیس، ورعی بالتشیع والقدر دسج بولنے والے ہیں، تدلیس کرتے ہیں یعنی حدیث کی روایت میں کبھی اپنے استاد کا نام نہیں لیتے، بلکہ اس سے اوپر کے راوی کا نام لیتے ہیں، اور لفظ ایسا اختیار کرتے ہیں جس میں سماع (سننے) کا احتمال ہوتا ہے، اور شیعہ اور قدریہ (منکر تقدیر) ہونے کا ان پر الزام ہے۔

اور امام نووی رحمہ فرماتے ہیں: قد اتفقوا علی أن المدلس لا یجوز بعنہ (محمد بن اسحق پر اتفاق ہے کہ تدلیس کرنے والا راوی اگر لفظ عن سے روایت بیان کرے تو اس سے استدلال درست نہیں) اور حدیث مذکور کو محمد بن اسحق جو کہ مدلس ہے، معتقن بیان کرتا ہے، اس وجہ سے لائق احتجاج

۱۵ یہ حدیث تمہید دفعہ چہارم میں ذکر کی گئی ہے۔ ۱۶ وسط (سین کے زبر کے ساتھ): مقدر، ارشاد باری تعالیٰ ہے جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (بنایا ہم نے تم کو معتدل امت) ۱۷ امور سافلہ: معمولی باتیں، غیر اہم باتیں" ۱۸ تقریب ص ۱۲۴ حرف بیہ ترجمہ ۱۹

نہیں ہونا چاہیے۔

② و ساری ابن معین عن یحیی القطان انه کان لا یرضی محمد بن اسحق، ولا یحدث عنه (یحیی بن سعید قطان، محمد بن اسحق سے خوش نہیں تھے، اور ان سے روایت بھی نہیں کرتے تھے)

③ وقیل لاحمد: یا ابا عبد اللہ! اذا انکر ابن اسحق بحديث ثقبکة؟ قال: لا والله

انی رأیتہ یحدث عن جماعة بالحديث الواحد، ولا یفوتل بین کلام ذامن کلام ذان (امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا کہ اگر کسی حدیث کو صرف محمد بن اسحق روایت کریں، تو آپ اس کو قبول کریں گے؟ فرمایا کہ بخدا! نہیں، میں نے ان کو دیکھا ہے کہ وہ ایک حدیث کو کئی ایک لوگوں سے روایت کرتے ہیں، اور ایک کے کلام کو دوسرے کے کلام سے جدا نہیں کرتے۔)

④ وقال ابن معین: ضعیفٌ وليس بذلك (یحیی بن معین نے فرمایا کہ وہ ضعیف ہیں) اور قوی نہیں ہیں۔

⑤ وقال احمد بن زهير: سمعت یحیی بن معین یقول: هو عندی سقیمٌ لبس بالقوی (یحیی بن معین کہتے ہیں کہ وہ میرے نزدیک کمزور ہیں، قوی نہیں ہیں)

⑥ وقال النسائي: لبس بالقوی (امام نسائی نے فرمایا کہ وہ قوی نہیں ہیں)

⑦ وقال البرقانی: سألت الدارقطنی عن محمد بن اسحق بن یسار، وعن أبيه، فقال: لا یجتزئ بهما، وانما یعتبر بهما (ابو بکر برقانی نے دارقطنی سے محمد بن اسحاق اور ان کے والد کے بارے میں معلوم کیا تو انھوں نے کہا کہ ان دونوں کی حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جائے گا، ان دونوں کی حدیثوں سے صرف تائید حاصل کی جاسکتی ہے)

⑧ وقال عباس الدوری: سمعت احمد بن حنبل ذکر ابن اسحق فقال: أمّا فی المغازی وأشباهه فیکتب، وأمّا فی الحلال والحرام فیحتاج الی مثل هذا، ومدّ یداً وضمّ اصابعه (عباس دؤری کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا کہ انھوں نے محمد بن اسحاق کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ مغازی اور اس جیسے ابواب میں تو ان کی حدیثیں لکھی جاسکتی ہیں، مگر حلال و حرام میں اس طرح کے

راوی کی ضرورت ہوتی ہے، اور امام احمد نے ہاتھ لبا کیا، اور انگلیاں بند کر لیں یعنی سٹھی باندھ کر اشارہ کیا کہ ایسا مضبوط راوی ہونا ضروری ہے

⑨ وروی الاثر عن احمد: کان كثيرا التذلیس جدا، احسن حدیثہ عندی ما قال اخبرنی وسمعت (اثرم، امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ محمد بن اسحاق بہت زیادہ تدلیس کیا کرتے تھے، میرے نزدیک ان کی اچھی حدیث وہ ہے جس میں وہ اخبرنی اور سمعت کہیں یعنی سماع کی صحت کریں) ⑩ وعن ابن معین: ما احب ان احتج به فی الفرائض (یحییٰ بن معین سے مروی ہے کہ میں یہ بات پسند نہیں کرتا کہ محمد بن اسحاق کی حدیثوں سے احکام میں استدلال کروں) اب انصاف دیکھئے ان اقوال سے صاف ظاہر ہے کہ محمد بن اسحاق کو بعض اعلام تو ضعیف و سقیم فرماتے ہیں، اور بعض ائمہ غیر قابل للاحتجاج فرماتے ہیں، بعض کا ارشاد یہ ہے کہ حلال و حرام و فرائض شرعیہ میں غیر معتبر، اور مغازی میں معتبر ہے، جن کا خلاصہ یہ ہوا کہ دربارہ ثبوت فرضیہ قرار تہ خلف الامام حدیث محمد بن اسحاق ہرگز حجت نہیں ہوتی چاہئے۔

اور سنئے!

⑪ قال سليمان التيمي كذاب (سليمان تيمي نے ابن اسحاق کو بڑا جھوٹا کہا ہے) ⑫ وقال يحيى القطان: ما تركت حديثه الا لله، اشهد انه كذاب (يحيى القطان کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن اسحاق کی حدیثیں بوجہ اللہ چھوڑ دی ہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ بڑا جھوٹا تھا) ⑬ وقال احمد: قال مالك وذكره فقال: دجال من الدجاله (امام احمد کہتے ہیں کہ امام مالک نے محمد بن اسحاق کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ دجالوں میں سے ایک دجال (مکار) ہے) ⑭ وقال مالك: اشهد انه كذاب (امام مالک نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ بڑا جھوٹا ہے) ⑮ وقال هشام بن عروة: كذاب الخبيث (هشام بن عروة کہتے ہیں کہ خبیث نے جھوٹ بولی اب پاس مشرب سے یک طرف ہو کر دیکھئے کہ یہ ائمہ اعلام کس شد و مد سے محمد بن اسحاق کی

۱ عیون الاثر ص ۱۲ ۲ عیون الاثر ص ۱۲ ۳ عیون الاثر ص ۱۲

۴ اعلام: اکابر، علم کی جمع ہے جس کے معنی ہیں قوم کا سردار ۱۲

۵ صفار ابن جوزی ص ۳ ۶ ابن جوزی ص ۳ ۷ سیر اعلام النبلاء ص ۳ ج ۱

۸ ابن جوزی ص ۳ ج ۳ ۹ سیر ص ۵ ج ۱

تضعیف فرماتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ان اقوال میں بھی طعن مفصل ہے یا نہیں؟ کیا اب بھی کوئی رجحان (تضعیف کا) باقی رہ گیا؟! قال فی النخبۃ: مراتب الجرح: وأسوأها الوصف بأفعك كاذب الناس، ثم دجال أو وضاع أو كذاب (اور اہم امور میں سے ہے جرح کے مراتب کا پہچانتا: اور تضعیف کے درجوں میں سب سے زیادہ برا درجہ تو یہ ہے کہ اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا جاتے، جیسے اکذاب الناس کہا جاتے، پھر دجال یا وضاع یا کذاب جیسے الفاظ ہیں)

سو محمد بن اسحاق کو تو دجال اور کذاب اور خبیث سب کچھ کہلے، بلکہ یہی القطان اور امام مالک وغیرہ نے تو ”أشهد أنك كذاب“ فرمایا ہے، کذاب تو صیغہ مبالغہ تھا ہی، لفظ أشهد نے اس مبالغہ کو اور دوچند کر دیا، ظاہر ہے کہ بدون وثوق تام، لفظ أشهد کے ساتھ کسی مضمون کو نہیں بیان کیا کرتے، بالخصوص ایسے محتاط لوگ۔ اب ان اقوال سے محمد بن اسحاق کا لائق احتجاج نہ ہونا اظہر من الشمس ہے

اور اگر کوئی حضرت پیاس ملت و مشرب اس قدر تصریحات سے قطع نظر فرما کر بعض ائمہ کی توثیق ہی کو۔۔۔ بہ نسبت محمد بن اسحق۔۔۔ ترجیح دینے کو تیار ہوں تو بشرط فہم ان شاء اللہ عدم صحت بلا انکار مسلمہ جناب کا تو کوئی نادان بھی انکار نہ کرے گا، کہ ”هو ظاہر“۔۔۔ وفي النخبۃ: ”والجرح مقدم على التعديل إن صدر مبيئاً من عارف بأسبابه“ اور محمد بن اسحق کا مجروح بجرح مبين ہونا خود ظاہر ہے، علیٰ هذا القياس جرح مذکور کا علین باسباب الجرح سے صادر ہونا بھی ظاہر ہے سو آپ کا یہ ارشاد کہ ”اگر آپ دعویٰ اس کی عدم صحت کا فرماتے ہیں تو جرح پٹن بالتفصیل سے ثابت کیجئے“ بالکل بیکار ہو گیا۔

۱۔ شرح نخبۃ ص ۱۵۲ مصری درخاتمہ ۱۲ ۵ آفتاب زیادہ ظاہر ۱۲ ۵ نخبہ میں ہے کہ جرح تعدیل سے مقدم ہے (یعنی کسی کو اگر چند علماء نے ثقہ اور عادل کہا ہو، اور چند علماء نے اس کی تضعیف کی ہو تو اس کو ضعیف ہی مانا جائے گا) بشرطیکہ اس کو ضعیف کہنے والے حضرات ضعیف کے اسباب سے واقف ہوں اور راوی کے ضعیف کی وجہ بھی بیان کریں (۱۵۵ مصری) ۵ چونکہ صاحب مصباح نے جرح پٹن کا مطالبہ کیا تھا، اس لئے حضرت قدس سرہ نے اسی کو بیان کیا ہے، ورنہ ابن اسحق کے بارے میں تعدیل کے اقوال بھی ہیں، اور قول فیصل وہ ہے جو ذی رحمہ اللہ نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ (باقی ص ۱۲ پر)

بعض کی تصحیح سے حد متفق علیہیں ہوتی | علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ:

در امام بخاری اور ابن جتان اور حاکم

اور بیہقی جو ائمہ جلیل الشان فی الحدیث ہیں، اس حدیث عبادہ کی تصحیح فرماتے ہیں، تو صحت

اس کی ثابت، کما تقرر فی اصول الحدیث۔

بالکل آپ کی بے انصافی ہے، اگر امام بخاری اور حاکم وغیرہ جلیل الشان ہیں تو امام احمد اور امام مالک اور یحییٰ القطان وغیرہ بھی کچھ کم نہیں، بلکہ بعض امور میں بدرجہا بڑھے ہوئے ہیں۔ خیر اور امور کی تو یہاں بحث نہیں، مگر یہ ظاہر ہے کہ تخریج و تعدیل میں قول اُن حضرات کا مقبر ہونا چاہیے کہ جو اس زمانہ کے ہوں، کیونکہ کسی کی بھلائی بُرائی سے جیسے وہ لوگ واقف ہوتے ہیں کہ جنہوں نے اس شخص کو دیکھا بھالا ہو، ایسا وہ شخص واقف نہیں ہو سکتا جو بواسطہ اوروں سے سُننے سنائے لکھتا ہو۔ علاوہ ازیں جرح کا تعدیل پر مقدم ہونا بھی عرض کر چکا ہوں۔

ان سب امور کے بعد میں پھر یہ بات بھی ہے کہ آپ تو صحت اتفاقی بلا انکار کے مدعی تھے، اس کا اب بھی کہیں پتہ نہیں، اور اگر امام بخاری اور ابن جتان و حاکم و بیہقی ہی کا نام اجماع و اتفاق ہے، تو یہ اصطلاح جُدی ہے، اور معلوم نہیں جملہ در کما تقرر فی اصول الحدیث، کے بیان فرمانے سے آپ کس امر کا تقرر ثابت فرماتے ہیں؟ کیا یہ مطلب ہے کہ امام بخاری وغیرہ یہ چاروں حضرات جس حدیث کو صحیح فرمادیں، تو اس کی صحت مسلم اور اتفاقی کہلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ ۱۲۷ کا) محمد بن اسحاق اور امام مالک مُعاصر ہیں، اور دونوں ہی نے ایک دوسرے پر جرح کی ہے، مگر ابن اسحاق کی جرح سے تو امام مالک کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا، البتہ امام مالک کی جرح نے ابن اسحاق کی کچھ حیثیت گھٹادی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تو ستارے کی طرح چمکتے رہے، اور ابن اسحاق کو سیر و مغازی میں اونچا مقام حاصل رہا۔

وَأَمَّا فِي أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ فَيَنْحَظُ حَدِيثُهُ فِيهَا عَنْ رُتْبَةِ الصَّحَّةِ إِلَى رُتْبَةِ الْحَسَنِ، الْأَفِيمَا شَدَّ فِيهِ، فَاسَّهَ يُعَكِّدُ مِنْكَرًا، هَذَا الَّذِي عِنْدِي فِي حَالِهِ

اور احکام کی حدیثوں میں ان کی حدیث کا درجہ صحیح سے گر کر حسن رہ گیا، البتہ جس حدیث کی روایت میں وہ تنہا ہوں وہ مُنکر شمار کی جائے گی، ان کے بارے میں میری سمجھ میں یہی بات آتی ہے، اور اللہ

تعالیٰ ان کا حال بہتر جانتے ہیں ۱۳

واللہ اعلم (سیر ص ۱۲) ۱۲

یا اور کچھ مطلب ہے ؟

ٹھو کریں مت کھائیے چلتے سنبھل کر دیکھ کر چال سب چلتے ہیں، لیکن بندہ پروردگار آپ نے مفت میں ایک ورق سیاہ کیا، مگر نہ تو آپ صحت بلا انکار کے معنی سمجھ، نہ یہ خیال فرمایا کہ دلیل جو لکھتا ہوں وہ موافق مدعا ہے یا مخالف مدعا؟ پھر اس فہم و فراست پر عرض کوشش لَعْنُ الْمَلِکُ کی ٹھوکہ ہو بھم وزیر!

حدیث عبادہ قطعی الدلالت بھی نہیں ہے | اس سے آگے مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

قولہ: آگے رہا نص قطعی الدلالت ہونا،

سو وہ اظہر من الشمس ہے، کیونکہ مسوق ہے واسطے اثبات قرارت فاتحہ کے، نسبت مقتدیوں کے "الی آخر اقال۔"

أقول: جاننا چاہئے کہ مجتہد صاحب نے جو حدیث عبادہ کی صحت بلا انکار اور نص قطعی الدلالت درباب وجوب قرارت خلف الامام ہونے کا دعویٰ فرمایا تھا، سو بزرگ خود حدیث مذکور کی صحت بلا انکار تو ثابت کر چکے، اب اس کے نص قطعی الدلالت ہونے کو ثابت کرتے ہیں، مگر صحت بالاتفاق تو مجتہد صاحب نے جو ثابت کی ہے، اس کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تسلیم کرنا اسی کا کام ہے جس کو صحت عقل و حواس میں نہ ہو۔

باقی رہا حدیث مذکور کا دربارہ وجوب قرارت خلف الامام نص قطعی الدلالت ہونا، جس کو مجتہد صاحب اظہر من الشمس فرماتے ہیں، اگر تسلیم کیا جائے تو نہ ہم کو مضر، نہ مجتہد صاحب کو مفید، کیونکہ جب اس کی صحت ہی مطابق دعویٰ مجتہد صاحب نہ رہی، تو فقط نص قطعی الدلالت ہونے سے کیا کام نکلتا ہے؟ اور اگر نظر غور سے ملاحظہ فرمائیے تو حدیث عبادہ کا ثبوت، مدعاے مجتہد صاحب کے لئے نص قطعی ہونا بھی محذوش نظر آتا ہے۔

ثبوت، وجوب سے عام ہے (پہلی وجہ) :- دیکھئے! خود مجتہد صاحب دلیل ثبوت

لہ کو س: نقارہ ————— لَعْنُ الْمَلِکُ؟ حکومت کس کی ہے؟ ————— بھم: باجے کی اونچی آواز، آواز کا

چڑھاؤ، زیر کی ضد ————— یعنی ہر سو اپنی فتح کا نقارہ بجاتے ہو، ۱۲ ۱۳ قطعی الدلالت، وہ نص جس کا

ایک مفہوم واضح اور متعین ہو، چند احتمال نہ ہوں ۱۲ ۱۳ مسوق: چلایا ہوا، بیان کیا ہوا، یعنی وہ حدیث اسی

مسند کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمائی گئی ہے ۱۲ ۱۳ یعنی بہ نسبت مقتدیوں کے ۱۲

نص قطعی ہو، اور صحیح بلا انکار بھی ہو، مگر افسوس! حدیث مذکور سے بھی ہمارے مجتہد صاحب کی کار براری نہ ہوئی، اور دونوں دعویٰ میں سے ایک دعویٰ بھی پایہ ثبوت کو نہ پہنچا ہے
 انہوں نے بیچ داد، دلم گریہ ہم نداد در کوئے او نشینم و خاک کے بسرکنم
 اس کے بعد اب آپ کا فتنۃ المطلوب بکمل الوجوۃ فرمانا آپ ہی کا کام ہے، اور
 موافق مصرعہ مشہور: ع

دروغے راجز اباشد دروغے

ہمارا بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے ع

آپ جو کہتے ہیں صاحب! سو بجا کہتے ہیں!

حدیث عبادہ عام کی بحث (جو صحیح ہے مگر صریح نہیں)

اس کے بعد مجتہد محمد حسن صاحب نے حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہما ————— قال قال رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأَوَّلِ الْقُرْآنِ ————— جو بخاری و مسلم
 وغیرہ کتب حدیث میں ہے نقل فرمائی ہے، اور اس کی صحت بلوغ المرام اور شرح بلوغ المرام
 وغیرہ سے نقل فرمائی ہے، مگر اس کا جواب تو فقط اتنا ہی کافی ہے کہ کتب حدیث میں تو ہزاروں
 احادیث صحیحہ موجود ہیں، آپ کو کیا نفع؟

ہمارا مطالبہ تو آپ سے اس حدیث کا تھا کہ جو باوجود صحت اتفاقی کے دربارہ وجوب
 قرار متقدمی نص قطعی الدلالتہ بھی ہو، ایسی کوئی حدیث ہو تو لائیے، اور حضرت سائل پرستے

۱۔ کار براری: مقصد کی تکمیل ۱۲ ۵ اب جبکہ کچھ دیا، میرے دل کو تو رونا بھی نہ دیا ۶ اس کے
 کوچہ میں بیٹھوں گا اور خاک سر پہ ڈالوں گا۔ ۷ تو مقصد ہر طرح ثابت ہو گیا ۸ جھوٹے کی سزا
 جھوٹ ہے ۹ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی عام حدیث دفعہ چہارم کی تمہید میں ذکر کی گئی ہے ۱۲

برندامت اتاریئے، اور خود بھی سُرخ رو ہو جئے، ورنہ بے سوچے سمجھے احادیث کو نقل فرما کر ہم کو نہ دھمکائیے!

اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ حدیث گواہ معلوم کے لئے نص قطعی نہیں، مگر وجوب قرار ہے فاتحہ خلف الامام اس سے ثابت ہوتا ہے، سو اس کی کیفیت تو ان شاء اللہ جب معلوم ہوگی جب آپ حدیث مذکور سے وجوب قرار ہے فاتحہ علی المقدی ثابت کریں گے۔

بَیِّنُوا تَوَجُّدًا مگر ہاں نص صریح قطعی الدلالتہ سے دست بردار ہو کر مطلق استدلال کو اختیار کرنے سے یہ بات تو ثابت ہو گئی کہ سوائے حدیث سابق آپ کے زعم کے موافق بھی کوئی حدیث ایسی آپ کے پاس نہیں کہ جو دربارہ وجوب قرار ہے متنازعہ نص صحیح قطعی الدلالتہ ہو، اور حدیث سابق کی صحت و قطعیت کا حال بھی معلوم ہو چکا ہے، تو اب دربارہ وجوب قرار ہے مذکورہ آپ کے پاس کوئی حدیث صحیح قطعی الدلالتہ نہیں، ادھر آپ کے انداز سے معلوم ہوتا تھا کہ آپ دلائل مُثَبِّتۃ احکام کو منحصر فی النص ہی فرماتے ہیں، پھر قرار ہے فاتحہ کا وجوب، باوجود نہ ہونے نص معلوم کے، آپ کے نزدیک کیونکر محقق ہو گیا؟ بَیِّنُوا تَوَجُّدًا!

اب مجتہد صاحب کا طریقہ استدلال حدیث مذکور سے بھی سننا چاہئے۔

حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال، اور اس کے جوابات

تولہ: اب فرمائیے کہ یہ حدیث عبادہ متفق

علیہا جو بسبب شمول اور عموم اپنے کے، امام اور ماموم اور منفرد کو، اور خواہ نماز جہریہ ہو یا بترتہ حجتین اور دلیل ظاہر نہیں تو کیا ہے؟ اور فرق درمیان امام اور ماموم کے، یا درمیان نماز جہریہ اور بترتہ کے، بلا بَیِّنۃ اور برہان کے ہم کس طرح قبول کریں؟ کہ حدیث مذکور بغیر فرق امام و ماموم کے باوجود وجوب قرار ہے کو ظاہر فرما رہی ہے۔

اَقُولُ بِجَوَلِہ! خلاصہ استدلال مجتہد صاحب فقط یہ امر ہے کہ حدیث مذکور سے علی سبیل العموم حکم قرار ہے فاتحہ نکلتا ہے، پھر خفیہ کا مقتدی کو بلا بَیِّنۃ اس حکم سے خارج کرنا قابل تسلیم نہیں۔

۱۰ جواب دیجئے اور اجر پائیے ۱۱ دلائل مُثَبِّتۃ احکام: احکام شرعیہ کو ثابت کرنے والے دلائل ۱۲ ۱۳ کیونکہ آپ اپنے اشتہار میں ہر مسئلہ میں نص صریح قطعی الدلالتہ طلب کرتے ہیں ۱۴

جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام | جناب مجتہد صاحب! آپ کے ابطال مدعا کے لئے فقط اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اگر ہم آپ کے اس عموم کو

آپ کی خاطر سے قبول بھی کر لیں، اور حکم قرائت میں امام و ماموم و منفرد کو مساوی المرتبہ مان لیں، تو دعوتے جناب تو پھر بھی محقق نہیں ہوتا، آپ کا دعویٰ تو ثبوت و وجوب یعنی فرضیت قرائت فاتحہ علی مقتدی ہے، اور حدیث مذکور کو اگر نقبی کمال پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ ہمارا ہی قول ہے، اور اس کے قرائن و دلائل بھی موجود ہیں۔ تو پھر گو آپ کی خاطر سے اشخاص صلیہ مذکورہ کو دربارہ قرائت فاتحہ مساوی بھی کہا جائے، تو آپ کا مطلب جب بھی درست نہیں ہوتا، کہا ہو ظاہر

جواب (۲) ضمیمہ سور کے باب میں تخصیص آپ بھی کریں گے | خیر یہ بات تو در صورت تسلیم نفی، اب آپ کے اعتراض

کا جواب عرض کرتا ہوں، اور آپ جو حنفیہ کی اس تخصیص کو ہٹ دھرمی سے بلا پیٹہ دہراں فرماتے ہیں، اس کی حقیقت بیان کرتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم و ابوداؤد و نسائی میں خود حضرت عبادۃ کی یہی حدیث موجود ہے، اس میں ”فاتحۃ الكتاب“ کے بعد لفظ ”فصاعدا“ بھی موجود ہے، اور ادھر آپ نے ”لا صلوة“ کے معنی نفی اصل صلوة کے لے رکھے ہیں، تو اب یہ معنی ہوتے کہ بدون قرائت فاتحہ و سورت دیگر، نماز جائز نہ ہوگی، اور امام و ماموم سب کو آپ مساوی فی وجوب القراۃ فرما ہی رہے ہیں، تو آپ کے قول کے موجب ضمیمہ سورت بھی مقتدی پر فرض ہوا، اور وہ بھی بقول جناب کے خواہ نماز سترہ ہو یا چہرہ، اور یہ تو آپ کا بھی مذہب نہیں معلوم ہوتا، اور اگر آپ کا یہی مذہب ہے تو خیر یہی ارشاد فرمائیے، ہم اس میں بھی راضی ہیں، سو اب بدون اس کے کہ آپ بھی اس تخصیص کے کہ

۱۔ یعنی دعویٰ ”وجوب“ کا ہے، مگر دلیل سے صرف ”کمال“ ثابت ہوتا ہے، جو ”وجوب“ سے عام ہے ۱۲

۲۔ اشخاص مذکورہ: یعنی امام و ماموم (مقتدی) اور منفرد ۱۳ دیکھئے مسلم شریف ص ۱۴ مصری، باب

وجوب قراۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ الخ، ابوداؤد شریف ص ۱۱ باب من ترک القراۃ فی صلوتہ، نسائی شریف

ص ۱۲۵، باب ایجاب قراۃ فاتحۃ الكتاب فی الصلوة ۱۴ راضی اس لئے ہیں کہ اس صورت میں بھی

حدیث سے فاتحہ اور سورت کا محض ثبوت نکلے گا، وجوب ثابت نہ ہوگا، جو آپ کا مدعا ہے ۱۵

جس سے اشد انکار کیا جاتا تھا۔ مرتکب ہوں، گو در باب ضیم سورت ہی سہی، اور کوئی مقرر نہیں معلوم ہوتا، اور جب آپ مقتدی کو در بارہ ضیم سورت عموم مذکور سے مستثنیٰ فرمائیں گے، اس وقت ہم بھی ان شار اللہ مقتدی کا قرارت فاتحہ میں حکم قرارت سے مستثنیٰ ہونا بدلائل واضح ثابت کر دیں گے۔

اور سنیے! ابو داؤد میں حدیث مذکور کے بعد مصنف

جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل

نے سفیان بن عیینہ راوی حدیث مذکور کے حوالہ سے کہا ہے: "قَالَ سُفْيَانُ: لِمَنْ يَصَلِّي وَحْدَهُ" یعنی حکم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب میں مفرد داخل ہے، مقتدی شامل نہیں۔ ادھر مؤطا میں امام مالک فرماتے ہیں:

① عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ وَهَبِ بْنِ كَيْسَانَ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَصَلِّ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ (حضرت جابر فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی رکعت سورہ فاتحہ کے بغیر پڑھی، اس نے نماز ہی نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو)

② وَعَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَانَ إِذَا سَجَلَ هَلْ يَقْرَأُ أَحَدٌ خَلْفَ الْإِمَامِ؟ قَالَ: إِذَا صَلَّى أَحَدٌ خَلْفَ الْإِمَامِ فَحَسْبُهُ قِرَاءَةُ الْإِمَامِ، وَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيَقْرَأْ، قَالَ: وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ (حضرت نافع کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے جب دریافت کیا جاتا کہ کیا امام کے پیچھے کوئی شخص قرارت کر سکتا ہے؟ تو فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو امام کی قرارت اس کے لئے کافی ہے۔ اور جب تنہا پڑھے تب قرارت کرنی چاہئے حضرت نافع فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے قرارت نہیں کیا کرتے تھے)۔

③ اور امام ترمذی اپنی صحیح میں امام احمد کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں

وَأَمَّا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فَقَالَ: مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" إِذَا كَانَ وَحْدَهُ، وَاحْتَجَّ بِحَدِيثِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَيْثُ قَالَ: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَصَلِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ۔ قَالَ أَحْمَدُ: فَهَذَا رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَأَوَّلَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱۔ ابو داؤد شریف ص ۱۱۹ باب من ترك القراءة في صلوة ۲۔ موطا مالک ص ۲۸ باب ما جاز في ام القرآن ۳۔ موطا مالک ص ۲۹ باب ترك القراءة خلف الامام فيما جهر فيه۔

«لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»: اَنَّ هَذَا اِذَا كَانَ وَحْدَكَ (امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ قرأت فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی، اس صورت میں ہے کہ جب نماز پڑھنے والا تنہا ہو اور امام احمد نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ: جس شخص نے کوئی رکعت سورہ فاتحہ کے بغیر پڑھی، اس نے نماز نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو، امام احمد نے فرمایا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ صحابی ہیں انھوں نے لاصلوة الخ کے یہی معنی بیان کئے ہیں کہ یہ حکم تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے ہے)۔

(۴) وَرَوَى الطحاوی فی شرح الآثار: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي حَيَّوَةُ بْنُ شَرِيحٍ، عَنْ بَكْرِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مِقْسَمٍ أَنَّهُ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو وَزَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ، وَجَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالُوا: لَا تَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ، كَذَا فِي شَرْحِ الْمُئَيَّةِ (امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت عبید اللہ بن مقسم سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اور حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا، تو ان حضرات نے فرمایا کہ آپ امام کے پیچھے نماز کے کسی حصہ میں بھی قرأت نہ کریں شرح منیہ میں ایسا ہی ہے)۔

(۵) اور امام محمدؒ اپنی مؤطا میں کہتے ہیں: عَنْ سَفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: سُئِلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ، قَالَ: أَنْصِتْ! فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلًا، وَسَيَكْفِيكَ ذَلِكَ الْإِمَامُ (ابو وائل کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے امام کے پیچھے قرأت کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ نماز میں خاموشی اختیار کرو، کیونکہ نماز میں مشغولیت ہے یعنی امام کی قرأت سننے کی اور تمھاری طرف سے امام قرأت کر لے گا)۔

اس کے سوا اور بہت سے آثار و اقوال و احادیث بسند معتبر و بارہ ممانعت قرأت خلف امام، کتب حدیث میں منقول ہیں، خوف طول نہ ہوتا تو اور بھی بیان کرتا۔

اب آپ ذرا انصاف فرمادیں کہ مقتدی کا وجوب قرأت سے مستثنیٰ ہونا اقوال صحابہ و راوی حدیث و ائمہ مجتہدین مثلاً امام احمد کے ارشاد سے واضح ہو گیا یا نہیں؟ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے استفتاء فرمانے کو امام احمد نے جو (یکے از) ائمہ مجتہدین و رئیس المحدثین میں تسلیم فرمایا، اور دربارہ

استثنائے مقتدی عن حکم القرارة اس کو محجت فرماتے ہیں، مگر آپ کی بے باکی کے کیا کہنے! کہ باوجود اس قدر تصریحات صحابہؓ و محدثین اب تک اس کو بے دلیل ہی خیال فرماتے ہیں، آپ کو اختیار ہے کہ ان اقوال صحیحہ کو معمول بہا ٹھہرائیں، یا نہ ٹھہرائیں، مگر خدا کے واسطے چاند پر تو خاک نہ ڈالئے، بلکہ احادیث صحیحہ مرفوعہ اور آیت قرآنی سے بھی یہی امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی حکیم قرار سے بالکل سبک دوش ہے، ان شاء اللہ عنقریب یہ کیفیت بھی گوش گزار کروں گا۔

اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ:

جواب (۴) حدیث عبادہ عام مخصوص منہ البعض ہے

”حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بآتم القرآن عام ہے جمیع مصلین کو، مقتدی ہو یا امام

یا منفرد، اور عام عند الخفیہ اپنے افراد کو علی سبیل القطعیات شامل ہوتا ہے، تو اب حدیث مذکور

در بارہ وجوب قرارت فاتحہ مقتدی کو بھی علی وجہ القطعیات ضرورت شامل ہوگی۔“

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اول تو فی الحقیقت حدیث مذکور میں مقتدی کو داخل ہی نہیں مانتے، چنانچہ اس کی تفصیل عنقریب عرض کروں گا، مگر چونکہ ہم ابھی تک آپ کو جواب عموم و شمول کے تسلیم کرنے کی تقدیر پر دیتے آرہے ہیں، اس لئے اس کی بنا پر یہ عرض ہے کہ گو حدیث مذکور مقتدی کو عام و شامل ہو، مگر ہمارے نزدیک قطعی الحکم عام غیر مخصوص ہوتا ہے، اور حکم قرارت فاتحہ جو مفاد حدیث ہے، عام مخصوص منہ البعض ہے، دیکھئے! مدرک فی الرکوع سب ائمہ کے نزدیک حکم مذکور مستثنیٰ ہے، سو جب حکم مذکور عام مخصوص منہ البعض ہوا تو قطعیات کہاں؟

مع ہذا آپ کا مذہب تو یہی ہوگا کہ عام مخصوص ہو یا غیر مخصوص، ظنی ہی ہوتا ہے تو اب حکم مذکور بالاتفاق ظنی ہو گیا، اور دعویٰ قطعیات جناب بالکل خیال خام نکلا۔

جواب (۵) خبر واحد کی خبر واحد

تخصیص کی گئی ہے

اس کے علاوہ یہ عرض ہے کہ اگر ہم آپ کے فرمانے سے اس بات کو بھی تسلیم کر لیں کہ حکم مذکور اپنے افراد کے لئے قطعی الثبوت ہی ہے، تو پھر بھی آپ کو کچھ نفع نہیں، کیونکہ حدیث مذکور ظاہر ہے کہ خبر واحد ہے، اور خبر واحد خواہ خاص ہو، خواہ عام، مخصوص ہو یا غیر مخصوص ہو، اس کی

لے کیونکہ آپ نے لکھا ہے کہ ”عند الخفیہ الخ“ اس تخصیص سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خصم عام کو قطعی نہیں مانتا، ورنہ خفیہ کی تخصیص کیوں کرتا؟ ۱۲۹

ناسخ اور مختص خبر واحد ہو سکتی ہے، ہاں اگر خبر واحد کو کوئی مختص نص قرآنی کہے تو بے شک عند الخفیہ مورد طعن ہے، مگر حدیث ”لَا صَلَوةَ إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ“ تو نص قرآنی نہیں، حدیث متواتر نہیں، سو جب یہ خبر واحد ہے تو اب اگر کوئی کسی خبر واحد سے اس کے حکم کی تخصیص کرنے لگے تو کیا حرج ہے؟ اور آپ کس وجہ سے اعتراض فرماتے ہیں؟ آپ کے یہاں تو خبر واحد سے خبر متواتر اور نص قرآنی کی بھی تخصیص جائز، بلکہ موجود ہے!

بالجملہ حدیث ”لَا صَلَوةَ إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ“ کے حکم کو عام غیر مخصوص کہتے، یا عام مخصوص ماننے بالاتفاق اس کی تخصیص خبر واحد سے جائز ہے، تو اب ہم ان احادیث سے کہ جن میں مقتدیوں کو قرأت سے مانعت کی گئی ہے، اگر حکم مذکور کی تخصیص کرتے ہیں تو آپ کو کیوں غیظ و غضب آتا ہے؟

جواب (۶) مسئلہ جمہور کی تخصیص چھوڑ کر مختلف فیہ
تخصیص کیوں اختیار کی جائے؟
 اس تقریر کے بعد مجتہد صاحب نے اپنے دعوے کی تائید کے لئے تفسیر کبیر کی عبارت نقل کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ:

”جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عموم قرآنی کی مختص خبر واحد ہو سکتی ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ گواہیت و اذ اقرب فی القرآن فاسمہ عوالہ و انصتوا مقتدی کے ترک قرأت اور استماع کو مقتضی ہے، مگر حدیث لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ یَقْرَأْ یَقَاتِلْ کِتَابِ لے موافق قاعدہ مذکورہ مسئلہ کے فاتحہ کو عموم قرآنی سے خاص کر دیا“

مگر اس استدلال سے حنفیہ پر الزام عائد نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک خبر واحد مختص نص قرآنی نہیں ہو سکتی، کما ذکر فی کتب الاصول ————— قطع نظر اس سے ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ خبر واحد کی تخصیص خبر واحد سے بالاجماع سب کے نزدیک جائز ہے، تو اس لئے ہم حدیث ”لَا صَلَوةَ إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ“ کو آیت قرآنی و احادیث نبوی سے جن سے کہ مقتدی کو قرأت سے روکا گیا ہے، خاص کہتے ہیں، اب اس تخصیص مسئلہ جمہور کو چھوڑ کر اس تخصیص مختلف فیہ کو اختیار کرنا مقتضائے عقل نہیں۔

۱۔ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو کان لگا کر سنو، اور خاموش رہو ۱۲

۲۔ دیکھئے فوائخ الرحموت شرح مسلم الثبوت ص ۳۲۹ مع المستغنی للقرانی مسئلہ: لایجوز عند الخفیہ تخصیص کتاب بخبر الواحد، و کذا تخصیص السنۃ المتواترة بخبر الواحد الخ ۱۲

جواب (۱) تخصیص کی ضرورت نہیں | اور جواب تحقیقی اس کا بھی یہی ہے کہ حدیث لا صلوة الا ہائم القرآن مقتدی کو شامل ہی نہیں، گو بظاہر

شامل معلوم ہو، چنانچہ مفصلاً عرض کر دیا گا، سو جب اس کو شامل ہی نہیں تو اختصاص کا پتہ بھی نہیں رہا، جو جوابات سابقہ کی ضرورت پڑے۔

جواب (۲) اقوال ائمہ واذا قرئ القرآن کی تخصیص کے خلاف ہیں | اور اگر ان سب امور سے قطع نظر کر کے اس

تخصیص مرتومہ امام رازی کو تم تسلیم کر لیں، تو پھر اس کا کیا جواب کہ یہ مذہب تو خود امام رازی کا بھی نہیں، کیونکہ تخصیص مذکور کا مفاد تو یہ نکلتا ہے کہ عموم قرآنی سے جو قرارت قرآن کے وقت، حکم وجوب انصات و استماع ہوا تھا، اس سے قرارت فاتحہ بوجہ حدیث مذکور مستثنیٰ ہو گئی یعنی قرارت فاتحہ کے وقت مقتدیوں کے ذمہ حکم انصات و استماع باقی نہیں، تو اب اس کے بموجب تو یوں چاہئے کہ عند جہر الامام بھی مقتدی شوق سے قرارت فاتحہ میں مشغول رہا کریں حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول تو یہی ہے:

” لا يجوز للمأموم أن يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملاً بمقتضى هذا النص، ويجب عليه القراءة في الصلوات السريّة“

چنانچہ امام رازی ہی اس کے ناقل ہیں، خلاصہ اس قول کا یہ ہوا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بموجب آیت واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کے صلوة جہرہ میں مقتدی کو سورہ فاتحہ مطلقاً پڑھنی ہی نہ چاہئے، ہاں صلوة سترہ میں پڑھے۔

اور یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور قول جدید میں امام شافعیؒ نے صلوة جہرہ میں بھی مقتدی کو حکم قرارت فاتحہ کا دیا، تو اس طرح پر کہ بعد ختم فاتحہ امام ساکت کھڑا رہے، اور مقتدی فاتحہ اس سکتہ میں پڑھ لیں۔

بالجملہ گو حضرت امام شافعیؒ نے قول جدید میں مقتدی کو حکم قرارت فاتحہ مطلقاً دے دیا ہے مگر حکم استماع و انصات مستفاد من الآیۃ کو حتی الوسع نہیں چھوڑا، گو ایک تجویز غیر مروی یعنی سکتہ طویلہ

۱۔ اس کی تفصیل آگے تقریر موعود کے ضمن میں آ رہی ہے ۱۲۔ انصات خاموش رہنا۔ استماع: سننا ۱۳۔ امام کے زور سے قرارت کرنے کے وقت ۱۴۔ دیکھئے تفسیر کبیر ص ۱۴۱ تفسیر واذا قرئ القرآن ۱۵۔ سننا اور خاموش رہنا جو آیت کریمہ سے مستفاد ہے

امام کے لئے مقرر کیا، مگر آیت مذکورہ کی تخصیص فرما کر حکم استماع و انصات سے مقتدیوں کو سبکدوش نہ فرمایا، اور یہی ارشاد ————— یعنی حکم استماع و انصات سے مقتدی بھی فارغ نہیں حضرت امام مالک و امام احمد ائمہ مجتہدین کا ہے۔

سواب اس کو کیا کیجئے کہ قول امام فخر الدین کا امام شافعی کے مذہب کے موافق بھی درست نہیں ہوتا، اگر حضرت امام شافعی کے نزدیک وقت قرارت فاتحہ مقتدی امر فاستیعوالہ وانقصوا سے خاص تھا، تو پھر یہ سکتے طویلہ جس کا احادیث مرفوعہ میں کہیں بھی پتہ نہیں، امام کے ذمہ کیوں مقرر کیا؟ تکرار جواب تکرار اس کے بعد مجتہد صاحب نے شارح بلوغ المرام کی ایک عبارت طویل نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ وہی دو تین باتیں ہیں جن کا جواب ابھی غرض کر چکا ہوں، ایک تو شارح مذکور یہ فرماتے ہیں کہ:

”حدیث سابق عبادہ بن صامت جو امام ترمذی کے حوالہ سے منقول ہوئی، اور بالخصوص حدیث ثانی حضرت عبادہ متفق علیہ جو ابھی مذکور ہوئی، علی وجہ العموم وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام پر دلالت کرتی ہیں“

سود و نول حدیثوں کے ذیل میں اس امر کا جواب عرض کر آیا ہوں، مثلاً حدیث اول جو آپ نے محمد بن اسحق کے حوالہ سے بیان کی ہے، اول تو اس کی صحت میں کلام ہے، دوسرے وجہ احادیث متعددہ و آیت قرآنی وہ حدیث اگر تسلیم بھی کی جائے، تو اس کو نفی کمال صلوٰۃ پر محمول کرنا پڑے گا، تو اب ان لوگوں کا مطلب ثابت ہو گا جو فاتحہ کا پڑھنا مقتدیوں کو مستحب فرماتے ہیں، قائلین وجوب کو پھر بھی کچھ نفع نہ ہوا۔

باقی اگر حدیث مذکور کو آپ کے فرمانے کے بموجب نفی اصل صلوٰۃ ہی پر محمول کریں، تو اب حدیث معارض نص قرآنی اور احادیث صحیحہ کے ہوگی جس کا خلاصہ یہ ہو گا کہ بوجہ قوت سند ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا پڑے گا، یا کسی طرح مقدم، مؤخر کا پتہ لگا کر حسب قاعدہ مقدم کو ترک اور مؤخر کو اختیار کرنا پڑے گا، سو بسم اللہ آپ ان دونوں امور میں سے ایک کو یاد و نول کو تحقیق فرما کر اپنا مطلب ثابت فرمائیے، مگر آپ نے تو فقط دعویٰ بلا تحقیق ہی سے کام نکالا، ہم ان اشارات اس باب میں بھی حسب الموضع کچھ عرض کریں گے۔

باقی آپ اگر ان سب امور سے قطع نظر فرما کر فقط یہ فرمائیے کہ آیت قرآنی اور احادیث مانعہ عن القراءة عام ہیں، اور یہی حدیث عبادہ ان کی مختص ہے، تو اول تو اس کا کیا جواب کہ عند الحقیقہ

خبر واحد مختص آیت قرآنی نہیں ہو سکتی، دوسرے حدیث مذکور کی سند ہی میں کلام ہے، تیسرے حدیث مذکور میں آپ کے قول کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہے۔ — کما مقرر آنفاً — پھر اس حدیث سے ان نصوص کے حکم کی تخصیص کرنی، جو متواتر یا صحیح الاسناد ہوں، اور احتمال جانب مخالف بھی نہ ہو۔ — کما سیاتی — بالکل بے انصافی ہے۔

مع هذا یہ بھی پہلے کہہ چکا ہوں کہ لاصلوۃ الا بفتح الکتاب گو مقدمی وغیرہ سب کو عام ہے، مگر احادیث مانعہ عن القراءة نے مقدمی کو خاص کر دیا، اس صورت میں تو آپ کی تخصیص بالکل ہی منعکس ہوئی جاتی ہے۔

باقی رہی حدیث ثانی اس کی کیفیت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ مقدمی اس حکم سے خاص ہے اور تخصیص مذکورہ کی تائید میں اقوال صحابہ و ائمہ و روایات حدیث نقل کر چکا ہوں، — دوسرے شارح مذکور نے آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَاَنْصِتُوْا، اور حدیث وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا وغیرہ کو خاص کیا ہے، اور مختص حدیث عبادہ کو قرار دیا ہے، سو اس کا جواب مکرر عرض کر آیا ہوں۔

مانعین فاتحہ کے مستدلا

(حدیث من کان له امام کی بحث)

ہاں ایک بات زائد شارح مذکور نے یہ لکھی ہے کہ:

”خفیہ کا استدلال کرنا حدیث مَنْ صَلَّى خَلْفَ اِمَامٍ فَقَرَأَ الْاِمَامُ قِرَاءَةً لَهُ سے

درست نہیں، کیونکہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور متفق الاخبار وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ اس

حدیث کے جمع طرق معلول اور ضعیف ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مذکور مُرْسَل ہے“

سوناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اس حدیث کی قوت سند اور ضعف سند

لہ قرارت سے روکنے والی احادیث ۱۲ ۵۲ منعکس، برعکس، الٰہی ۱۲ ۳۵ یعنی حدیث عبادہ متفق علیہ ۱۲ ۵۴ جب امام

قرارت کرے تو تم خاموش رہو ۱۲ ۵۵ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرارت اس کے لئے قرارت ہے ۱۲

کا حال تو آگے عرض کروں گا، مگر یہاں اس قدر عرض کرتا ہوں کہ حدیث مَن كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً کی نسبت بعض محدثین کا یہ قول ہے کہ حدیث مذکور کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونا، اگرچہ احادیث متکثرہ اور روایات متعددہ میں موجود ہے، مگر سب طرق اس کے ضعیف و معلول ہیں، ہاں حدیث مذکور کا مُرْسَل ہونا سند صحیح سے ثابت ہے، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب نے بھی یہی مضمون دَارِ قُطْنی وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے۔

حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے | سو ہم اگر پیاس خاطر مجتہد صاحب دَارِ قُطْنی وغیرہ کے قول کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر ہماری طرف سے

یہ جواب ہے کہ حدیث مُرْسَل ہمارے بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک معتبر ہے کما قال النووی: ذَهَبَ مَالُکُ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَحْمَدُ وَأَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ إِلَى جَوَازِ الْاِحْتِجَاجِ بِالْمُرْسَلِ (ترجمہ: حضرت امام نووی فرماتے ہیں کہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام احمد رحمہم اللہ اور بہت سے فقہار نے حدیث مرسل سے استدلال کو جائز قرار دیا ہے)۔

اور امام ابن ہمام فتح القدر میں حدیث مذکور کے ذیل میں فرماتے ہیں:

وَقَدْ رَوَى مِنْ طَرِيقٍ عَدِيدَةٍ مَرْفُوعًا عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ ضَعُفَ، وَاعْتَرَفَ الْمُضْعِفُونَ لِرَفْعِهِ مِثْلُ الدَّارِ قُطْنِيِّ وَالْيَهْلِيِّ وَابْنِ عَدِي بَانَ الصَّحِيحَ أَنَّهُ مَرْسَلٌ، لِأَنَّ الْحُقَاقَظَ كَالسُّفْيَانِيِّنَ وَابْنِ الْأَخْوَصِ وَشُعْبَةَ وَاسْرَائِيلَ وَشَرِيكَ وَابْنِ خَالِدٍ وَالْإِنْفِاقِيِّ وَجَرِيرٍ وَعَبْدَ الْحَمِيدِ وَزَائِدَةَ وَزُهَيْرَ رَوَوْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرْسَلُوهُ، وَقَدْ أَرْسَلَهُ مَرَّةً أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَذَلِكَ، فَقَوْلُ الْمُرْسَلِ حُجَّةٌ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ ————— إِلَى آخِرِ مَا قَالَ ابْنُ هَمَامٍ .

(ترجمہ: یہ حدیث متعدد سندوں سے حضرت جابر بن عبد اللہ کے واسطے سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے، اور اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہا گیا ہے، مگر ضعیف کہنے والے حضرات مثلاً دَارِ قُطْنی، یہیقی اور ابن عدی اعتراف کرتے ہیں کہ اس حدیث کا مُرْسَل ہونا صحیح ہے، کیونکہ بہت سے حفاظ حدیث مثلاً ہر دو سفیان، ابوالاخوص، شعبہ، اسرائیل، شریک، ابو خالد والانی، جریر، عبد الحمید، زائدہ اور زہیر نے

۱۔ حدیث مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند کا آخری حصہ یعنی صحابی کا ذکر نہ ہو، تابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حدیث بیان کرے۔ ۲۔ نووی ص ۱۳۲ مقدمہ مسلم، باب صحۃ الاحتجاج بالحدیث المضعف ۱۲

اس حدیث کو موسیٰ بن ابی عائشہ کے حوالہ سے عبد اللہ بن شداد کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے، یعنی ان سب حضرات نے اس حدیث کو مرسل نقل کیا ہے، نیز امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھی ایک سند میں اس حدیث کو مرسل بیان کیا ہے، ————— بہر حال اگر حدیث کو مرسل ہی مانا جائے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے (بجملہ جس حال میں کہ ہمارے نزدیک بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے، تو پھر ہم کو حدیث مذکور کے مرسل ہونے کی وجہ سے الزام دینا ہمارے مجتہد صاحب کی خوش فہمی ہے، یا مجتہد صاحب کو یہ امر ثابت کرنا تھا کہ حدیث مرسل کا حجت ہونا غلط ہے، مگر آپ نے تو کچھ بھی نہ کیا، فقط دَارِ قُطْنی کے حوالہ سے وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مُرْسَلٌ کہہ کر چل دیئے۔

امام ابو حنیفہ اور تضعیف دَارِ قُطْنی | اس کے بعد میں ہمارے مجتہد صاحب دَارِ قُطْنی کے ذریعہ سے فرماتے ہیں کہ:

در حدیث مذکور کو سوائے ابو حنیفہ و حسن بن عمارہ کے کسی نے مُسند نہیں بیان کیا، اور یہ

دونوں صاحب ضعیف ہیں۔

جناب مجتہد صاحب! اس جسارت کی وجہ سے دَارِ قُطْنی کی تو بہت کچھ خدمت ہو چکی ہے، اور بہت حضرات نے دَارِ قُطْنی کے اس تعصب کی گمائی یعنی داد دی ہے، سوان کی شان میں تو میں کچھ عرض نہیں کر سکتا، ورنہ جس امر میں وہ مبتلا ہوئے ہیں، مجھ کو بھی مبتلا ہونا پڑے گا، جس کا جی چاہے کتابوں میں ملاحظہ کر لے۔

ہاں آپ کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اگر آپ امام صاحب کو ضعیف بتلاتے ہیں، تو آپ کے جواب دینے کو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ امام بخاری و مسلم و دَارِ قُطْنی وغیرہ ائمہ معتبر سب ضعیف ہیں، ان کے قوی ہونے پر کون سی آیت قرآنی یا حدیث نبویؐ دال ہے؟ اور ان شاء اللہ جب آپ ان حضرات کی توثیق کسی دلیل سے ثابت کریں گے، اُسی دلیل سے ہم بھی امام صاحب کی تعدیل و توثیق ظاہر کر کے دکھلا دیں گے، کیا تماشا ہے؟! کہ روایت میں فقہار کا تو اعتبار نہ ہو، اور دَارِ قُطْنی کا ————— جو ائمہ فقہ کے رو برو ایسے ہیں جیسے ہم ان کے سامنے ————— اعتبار ہو جائے!

۱۔ فتح القدیر ص ۲۹۵ ۲۔ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

۳۔ یعنی جیسی لوگوں نے دَارِ قُطْنی کی خبر لی ہے، میری بھی لوگ خبر لیں گے ۱۲

ہمیشہ فقہار کی روایت زیادہ معتبر سمجھی گئی ہے | سب جانتے ہیں کہ روایت بالمعنی ہمیشہ سے شائع و ذائع ہے، اور اس کام کو جیسا

فقہ کر سکتا ہے اور نہیں کر سکتا، اسی وجہ سے دربارہ روایت، فقہار کا ہمیشہ زیادہ اعتبار رہا ہے، دیکھئے! صحابہ سب عدول ہیں، اور صداقت و عدالت میں ایک سے ایک اعلیٰ، مگر پھر بھی بوجہ تفقہ و اجتہاد دربارہ روایت بعض کی روایت بعض کی روایت سے راجح سمجھی جاتی ہے، سو باوجود تساوی عدالت و صداقت و شرف صحبت حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجب اس فرق کا بجز تفقہ اور اجتہاد اور کیا ہے؟ مگر آپ جیسے مُنصف و فہیم شاید وہاں بھی یہی قاعدہ جاری فرمائے گئے؟ چشم بد اندیش کہ برکنہ باد عیب نماید ہنرش در نظر

مناقب امام اعظم رحمہ اللہ | اور اگر سوائے فقہ امام صاحب میں کوئی اور عیب آپ کے خیال کر رکھا ہے، گو یہ عیب بھی ایسا ہی ہے کہ جس پر ہزار ہنر قربان تو ہم کو بھی تو معلوم ہو وہ کیا ہے؟ جناب مجتہد صاحب! بعض اہل ظاہر نے بوجہ نہ سمجھنے اقوال امام کے بمقتضائے مصرعہ مشہور ع

اے روشنی طبع تو برین بلا شدی

بعض اقوال امام صاحب کی نسبت بہت زبان درازی کی ہے، مگر امام کے فہم و دیانت وغیرہ امور معتبرہ فی الروایت کی نسبت اشخاص معتبرہ میں سے کسی نے بھی لب کشائی نہیں کی، بلکہ امام (صاحب) کے مناقب اور مدائح شتیٰ میں مقلدین جمیع ائمہ مجتہدین نے رسائل مستقل اتنے تصنیف کئے ہیں کہ اگر ان سب رسالوں کے نام مع اسماء مصنفین لکھے جائیں تو عجب نہیں کہ ایک صفحہ بھر جائے، علیٰ ہذا القیاس جمیع ائمہ مجتہدین نے جو اقوال، امام (صاحب) کے مناقب میں فرمائے ہیں، اور دیگر محققین معتبرین نے _____ مثل شیخ اکبر و امام غزالی اور امام شعرانی وغیرہ کے جو اپنی کتب میں حضرت امام (صاحب) کی تعریف لکھی ہے، علماء پر ظاہر ہے، اب اگر کوئی ایک دو شخص بے دلیل بمقابلہ جمیع ائمہ مجتہدین و علمائے محققین بوجہ کسی امر خاص کے کچھ لب کشائی

۱۔ روایت بالمعنی: یعنی روایت کے الفاظ کی پابندی کے بغیر نفس مضمون روایت کرنا ۱۲ ۲۔ دشمن کی آنکھ خرا کرے پھوٹ جائے ۳۔ عیب دکھاتی ہے آدمی کے ہنر کو لوگوں کی نگاہ میں ۱۲ ۴۔ ہاے طبیعت کی رسائی! میرے لئے تو آفت بن گئی! ۵۔ مدائح شتیٰ: مختلف تعریفیں ۱۲

بھی کریں، تو اس کا اعتبار کرنا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ ہر چند امام صاحب کے مناقب کو بیان کرنا محض غیر ضروری اور مطابق شعر مشہور کے ہے۔
 مارج خورشید مداح خود ست کائے درخشم روشن و نامردست
 خود اپنی تعریف کرنی ہے، مگر بغرض تنبیہ بعض حضرات کے دو چار اقوال ہم بھی نقل کرتے ہیں اور اس طول کو اختیار کرتے ہیں۔

قال العینی: قلت: سئل یحییٰ بن معین عن ابی حنیفہ، فقال ثقۃٌ ما سمعتُ احداً ضَعَفَہُ، ہذا شعبۃ بن الحجاج یکتُبُ الیہ اَنْ یُحَدِّثَ وِیَا مَرْکَا، وَشُعْبَةُ شُعْبَةُ!!
 وقال ایضاً: کان ابو حنیفہ ثقۃً من اهل الصدق، ولم یتَّکِّم بِالْکَذِبِ، وَکان مَأْمُونًا عَلٰی دینِ اللہ، صدوقاً فی الحدیث، وَاَتَتْ عَلَیْہِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْأَثَمَةِ الْکَبَارِ مِثْلُ عَبْدِ اللہِ بْنِ الْمُبَارِکِ وَسَفِیَانَ بْنِ عِیْنَةَ وَالْأَعْمَشِ وَسَفِیَانَ الثَّوْرِیِّ وَعَبْدَ الرَّزَّاقِ وَحَمَّادَ بْنَ زَیْدٍ وَوکیع ————— وَکان یُفْتٰی بِرَایِہِ ————— وَالْأَثَمَةُ الثَّلَاثَةُ: مَالِکٌ وَالشَّافِعِیُّ وَاحْمَدُ وَالْخُرَن
 کثیرون، فقد ظہر لنا من ہذہ تحامیل الدارقطنی علیہ وَتَعْصِبَةُ الْفَاسِدِ، فَمِنْ آئِنَ لَہُ تَضَعِیفُ ابی حنیفہ؟! وَہُوَ مُسْتَحَقُّ التَّضْعِیفِ! وَقَدْ رَوٰی فِی مُسْنَدِہٖ احادیث سقیمۃً وَمَعْلُوظَہُ وَمُنْکَرٌ وَغَرِیْبٌ وَمَوْضُوعٌ، وَلَقَدْ صَدَّقَ الْقَائِلُ فِی قَوْلِہٖ ۛ

اِذَا لَمْ یَسَالُوا شَأْنُہٗ وَوَقَارَکَ فَالْقَوْمُ اَعْدَاؤُ لَہٗ وَخَصُومٌ
 وَفِی الْمَثَلِ السَّائِرِ: الْبَحْرُ لَا یُکَدِّرُہٗ وَقَوْعُ الدُّبَابِ وَلَا یُخِیْسُہٗ وَلَوْغُ الْکَلَابِ اَنْتَہٰی بِالْقَاطِعِ
 ترجمہ: علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن معینؒ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ کے متعلق دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو امام صاحب کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا، یہ شعبہ بن حجاج ہیں، جو امام صاحب کو لکھا کرتے تھے کہ حدیث بیان کیجئے اور حدیث بیان کرنے کا حکم دیتے تھے، اور شعبہ شعبہ ہیں! (یعنی بہت بڑے آدمی ہیں)

نیز یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ ابو حنیفہ ثقہ اور راست باز ہیں، کسی نے آپ پر کذب کی نہمت نہیں لگائی، اللہ کے دین پر مامون اور حدیث نقل کرنے میں بڑے راست باز تھے، آپ کی تعریف و ستائش کی ہے ائمہ کبار

۱۱ سورج کی تعریف کرنے والا، اپنی ہی تعریف کرنے والا ہے؟ کہ اس کی دونوں آنکھیں بینا اور غیر آشوب زدہ ہیں ۱۲ بنا یہ شرح ہدایہ ص ۶۹

کی ایک جماعت نے جیسے عبداللہ بن مبارک، سفیان بن عیینہ، اعثمش، سفیان ثوری، عبدالرزاق، حماد بن زید اور دکیع۔ اور حضرت دکیع تو امام اعظمؒ کی رائے کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور آپ کی تعریف کی ہے تینوں اماموں یعنی امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور دیگر بہت سے حضرات نے، بلاشبہ امام صاحب کی اس توصیف و تحسین سے دارقطنی کے اس حملہ کی جو اس نے امام صاحب پر کیا ہے اور تعصبِ فاسد کی حقیقت ظاہر ہو گئی، دارقطنی کی کیا حیثیت کہ حضرت امام صاحب کو ضعیف کہے؟ دارقطنی تو خود تضعیف کا مستحق ہے، دارقطنی نے اپنی مسند میں بہت سی ضعیف، معلول، منکر، غریب اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں کسی نے سچ کہا ہے، ”جب کسی کی شان اور اس کے وقار تک لوگ نہیں پہنچ پاتے، تو وہ اس کے دشمن ہو جاتے ہیں،“ اور مثل مشہور ہے کہ مکھیوں کا گرنا یا کتوں کا منہ ڈالنا سمندر کو گدلا یا ناپاک نہیں کر سکتا۔

اب انصاف سے دیکھئے کہ ائمہ دین اور علمائے معتبرین تو سب مأمون و صدوق فی الحدیث اور ثقہ وغیرہ فرمادیں، اور آپ بوجہ تعصبِ ضعیف کہنے کو تیار رہیں! اور سنئے! جلال الدین سیوطیؒ امام صاحب کے مناقب میں فرماتے ہیں:

① رَوَى الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي بِأَبِي حَنِيفَةَ وَسَفْيَانَ الثَّوْرِيَّ لَكُنْتُ كَسَائِرِ النَّاسِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اگر حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت کی خدا کی طرف مجھے توفیق نہ ملتی تو میں بھی عام آدمیوں کی طرح ہوتا۔)

② وَرَوَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: كُنْتُ أَخْتَلِفُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَإِلَى سَفْيَانَ فَأَتَى أَبَا حَنِيفَةَ فَيَقُولُ لِي: مَنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَأَقُولُ: مِنْ عِنْدِ سَفْيَانَ، فَيَقُولُ: لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدِ رَجُلٍ لَوْ أَنَّ عِلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدَ حَضَرَا لَأَخْتَجَا إِلَى مِثْلِهِ، وَإِنِّي سَفْيَانَ فَيَقُولُ: مَنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَأَقُولُ: مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَيَقُولُ: لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدِ أَفْقَهٍ أَهْلِ الْأَرْضِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن بشر فرماتے ہیں کہ میں امام ابو حنیفہ اور حضرت سفیان ثوریؒ کی خدمت میں

۱۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے امام اعظمؒ کے مناقب میں ایک رسالہ تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفہ تصنیف فرمایا ہے، جو دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد سے ۱۳۳۷ھ میں طبع ہوا ہے، اور دیگر مطابع سے بھی شائع ہوا ہے، حضرت قدس سرہ نے درج ذیل تمام اقوال اسی رسالہ سے نقل فرمائے ہیں ۱۲

۱۔ تبییض الصحیفۃ ص ۱۲

حاضر ہوا کرتا تھا، چنانچہ جب میں حضرت امام ابو حنیفہ کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں جواب دیتا کہ حضرت سفیان کے پاس سے، تو حضرت امام صاحب فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو کہ حضرت علقمہ اور حضرت اسود اگر موجود ہوتے تو سفیان جیسے شخص کے محتاج ہوتے، اور جب میں حضرت سفیان کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں کہتا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے پاس سے، تو وہ فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو جو تمام زمین پر بسنے والوں میں سب سے زیادہ فقیر ہے) (۳) وروی عن محمد بن سعد الكاتب قال: سمعت عبد الله بن داود الخزرجي يقول: يحجب

على اهل الاسلام أن يدعوا الله تعالى لأبي حنيفة في صلواتهم، قال: وذکر حفظه علیہم السنان والفقه (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن سعد کاتب واقفی نے حضرت عبداللہ بن داؤد خزرجی سے سنا کہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے لئے اپنی نمازوں میں اللہ تعالیٰ سے دعا کریں۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ خزرجی نے امام کی خدمات حدیث وفقہ کا تذکرہ بھی کیا)

(۴) وروی عن محمد بن احمد قال: سمعت شذاذ بن حکیم يقول: ما رأيت أعلم من أبي حنيفة (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت محمد بن احمد نے حضرت شذاذ بن حکیم کا یہ مقولہ بیان کیا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں دیکھا)

(۵) وروی عن یحییٰ بن معین قال: سمعت یحییٰ بن سعید القطان يقول: لا نكذب الله ما سمعنا احسن رأيا من رأي أبي حنيفة، وقد اخذنا باكثر اقواله (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت یحییٰ بن معین نے کہا میں نے یحییٰ بن سعید قطان کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ کے سامنے جھوٹ نہیں بولتے، ہم نے امام ابو حنیفہ کی رائے سے بہتر رائے نہیں سنی، اور ہم نے ان کے اکثر اقوال کو اختیار کیا ہے)

(۶) وروی عن حرملة قال: سمعت الشافعي يقول: من اراد ان يتبحر في الفقه فهو عيال (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت حرملة کہتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو شخص فقہ میں دریا بننا چاہے وہ امام ابو حنیفہ کا محتاج ہے)

(۷) وعن يزيد بن هارون قال: ادركت الناس فيما رأيت احدا اعقل ولا أومع من أبي حنيفة (ترجمہ: حضرت یزید بن ہارون نے فرمایا کہ میں نے بہت سے حضرات کو دیکھا، مگر میں نے امام ابو حنیفہ سے زیادہ سمجھدار اور زیادہ پرہیزگار کسی کو نہیں دیکھا)

⑧ وروی عن عبد العزيز بن ابي رواد قال: الناس في ابي حنيفة رجلان: جاهل به وحاسد له (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت عبدالعزیز بن ابی رواد نے فرمایا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے بارے میں لوگ دو طرح کے ہیں، کچھ ان کے مقام سے ناواقف ہیں، اور کچھ ان سے صد کرتے ہیں اس کے سوا اور بہت اقوال جلال الدین سیوطی نے امام صاحب کے مدائح شتیٰ میں نقل کئے ہیں، اب آپ ذرا نظر انصاف سے اقوال مذکورہ کو ملاحظہ فرمائیے، اور بے سند ضعیف کہہ دینے سے تائب ہو جائے۔

اور دیکھئے امام شافعی اپنی میزان میں امام صاحب کے ذکر میں فرماتے ہیں:

ومذهبه أول المذاهب تدويًا، وآخرها انقراضًا، كما قاله بعض أهل الكشف، قد اختاره الله تعالى إمامًا لدينه وعباده، ولم يزل أتباعه في زيادته في كل عصر إلى يوم القيمة، لو حيس أحدهم وضرب على أن يخرج عن طريقه ما أجاب، فرخى الله عنه وعن أتباعه وعن كل من لزمه الأدب معه ومع سائر الأئمة، وكان سيدي علي الخواص رحمه الله تعالى يقول: لو أنصفت المقلدون للإمام مالك والإمام الشافعي رضي الله عنهما لم يصغف أحدٌ منهم قولاً من أقوال الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، بعد أن سمعوا مدحاً أو تشهيراً له، أو بلغهم ذلك، فقد تقدم عن الإمام مالك أنه كان يقول: لو نظرت في أبو حنيفة في أن نصف هذه الأسطوانة ذهباً أو فضةً لقام بحجتي، أو كما قال، وقد تقدم عن الإمام الشافعي أنه كان يقول: الناس كلهم في الفقه عيالٌ على أبي حنيفة رضي الله عنه انتهى — ولولم يكن من التتوييه برفعة مقامه ألاكون الإمام الشافعي ترك القنوت في الصبح لما صلى عند قبره مع أن الشافعي قائل باستحبابه لكان فيه كفاية في لزوم أدب مقلديه معه، كما مر، انتهى.

(ترجمہ: امام اعظمؒ کا مذہب تمام مذاہب کے پہلے مرتب ہوا، اور تمام مذاہب کے بعد ختم ہوگا، جیسا کہ بعض اصحاب کشف نے کہا ہے، آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے لئے اور اپنے بندوں کے واسطے امام منتخب فرمایا ہے، آپ کے متبعین ہر زمانہ میں بڑھتے رہے ہیں اور قیامت تک بڑھتے رہیں گے، اگر امام صاحب کے متبعین میں سے کسی کو امام صاحب کے مسلک سے ہٹانے کے لئے مارا پیٹا جائے اور قید بھی کیا جائے تب بھی وہ امام صاحب کے مسلک کو نہیں چھوڑ سکتا، اللہ تعالیٰ خوش رہیں ان سے اور ان کے متبعین سے اور ہر اس شخص سے جو امام صاحب

اور دیگر ائمہ کے ادب و احترام کو لازم جانے،

اور سیدی علی خواص فرمایا کرتے تھے کہ : امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے مقلدین اگر انصاف سے کام لیں تو وہ امام اعظم کے اقوال میں سے کسی قول کی تضعیف نہ کریں، اپنے اپنے اماموں سے امام اعظم کی تعریف سننے کے بعد اور یہ تعریفیں ان کو پہنچ جانے کے بعد، چنانچہ امام مالک کا یہ ارشاد پہلے گزر چکا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر امام ابوحنیفہؒ مجھ سے مناظرہ کریں اس بارے میں کہ اس ستون کا آدھا حصہ سونے کا یا چاندی کا ہے تو وہ اس پر بھی حجت قائم کر دیں گے، اور امام شافعیؒ کا ارشاد بھی پہلے بیان کیا گیا ہے کہ دنیا کے تمام آدمی فقہ میں امام ابوحنیفہ کے محتاج ہیں۔

اور امام اعظمؒ کی رفعت شان کی تعریف و توصیف اس کے سوا کچھ نہ ہو۔۔۔۔۔ کہ امام شافعی نے صبح کی نماز میں دعا قنوت کو چھوڑ دیا جب امام شافعی نے امام اعظم کے مزار کے پاس نماز پڑھی، باوجودیکہ امام شافعی صبح کی نماز میں دعا قنوت کو مستحب فرماتے ہیں۔۔۔۔۔ تب بھی یہی واقعہ امام شافعی کے مقلدین پر امام اعظم کے ادب و احترام کے ضروری ہونے کے لئے کافی ہے۔

اس کے بعد امام شعرانی بعض طاعنین کے اقوال کا جواب دے کر پھر فرماتے ہیں :

وَقَدْ تَتَبَعْتُ بِحَمْدِ اللَّهِ أَقْوَالَهُ وَأَقْوَالَ أَصْحَابِهِ لَمَّا أَكْتُفْتُ كِتَابَ إِدْلَاءِ الْمَذَاهِبِ فَلَمْ أَجِدْ قَوْلًا مِنْ أَقْوَالِهِمْ أَوْ أَقْوَالَ أَتْبَاعِهِ إِلَّا وَهُوَ مُسْتَنَدٌ إِلَى آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ أَثَرٍ، أَوْ إِلَى مَفْهُومٍ ذَلِكَ أَوْ حَدِيثٍ ضَعِيفٍ كَثُرَتْ طَرَفُهُ، أَوْ إِلَى قِيَاسٍ صَحِيحٍ عَلَى أَصْلِ صَحِيحٍ، فَمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَى ذَلِكَ فَلْيُطَالِعْ كِتَابِي الْمَذْكُورَ.

وبالجملة فقد ثبت تعظيم الأئمة المجتهدين له، كما تقدم عن الإمام المالک والشافعی، فلا التفات إلى قول غيرهم في حقه وحق أتباعه، وسمعت سیدی علیًا الخواص رحمه الله تعالى يقول مرارًا: يتعين على أتباع الأئمة أن يعظموا كل من مدحه إمامهم، لأن إمام المذهب إذا مدح عالمًا وجب على جميع أتباعه أن يمدحوه كقوله تقليدًا لإمامهم، وأن يترهوه عن القول في دين الله بالرأي، وأن يبألغوا في تعظيمه وتبجيله، لأن كل مقلد قد أوجب على نفسه أن يقلد إمامه في كل ما قاله، سواء فهم دليله أم لم يفهمه من غير أن يطلبه دليل، وهذا من جملة ذلك. (ترجمہ: میں نے بحمد اللہ امام صاحب کے اقوال کی اور آپ کے اصحاب کے

اقوال کی خوب چھان بین کی ہے، جب میں نے کتاب ”ادلۃ المذاہب“ لکھی تھی، پس میں نے آپ کے آپ کے اصحاب کے اقوال میں سے کوئی قول بھی ایسا نہیں پایا جو کسی آیت یا حدیث یا اثر یا ان کے مفہوم یا کسی ایسی ضعیف حدیث کی جانب جس کی بہت سی سندیں ہوں (اور اس لحاظ سے وہ حسن ہو گئی ہو) یا قیاس صحیح کی جانب جس کے اصول صحیح ہوں مستند نہ ہو، جو صاحب اس پر مطلع ہونا چاہیں وہ مذکور بالا میری کتاب کا مطالعہ کریں۔

الحاصل ائمہ مجتہدین کی جانب سے حضرت امام اعظمؒ کی تعظیم و تکریم ثابت ہو چکی جیسا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ارشادات پہلے گزرے، پس ان ائمہ عظام کے علاوہ جو لوگ امام صاحب یا ان کے متبعین کے حق میں یا وہ گوئی کرتے ہیں اس کی طرف بالکل التفات نہیں کیا جائے گا، میں نے سیدی علی خواص کو بار بار یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے متبعین پر واجب ہے کہ وہ ہر اس شخص کی تعظیم کریں جس کی تعریف ان کے امام نے کی ہے، کیونکہ جب کسی مذہب کے امام نے کسی کی تعریف کی تو متبعین پر فرض ہے کہ وہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اس کی تعریف کریں اور اس کو اس الزام سے بری سمجھیں کہ وہ دین خداوندی میں بے سند بات کہتا ہے، اور اس کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھیں، کیونکہ ہر مقلد نے اپنے اوپر یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ بلا مطالبہ دلیل اپنے امام کی ہر بات کی تقلید کرے گا، خواہ اس کی دلیل اس کی سمجھ میں آئے یا نہ آئے، اور یہ بات بھی اسی سلسلہ کی ہے۔

اب مجتہد صاحب کو چاہئے کہ امام شعرانی کی اس عبارت کو بتدریج مطالعہ کریں، اور چپ ہو رہیں عبارت اخیرہ سے حضرت امام کی تعریف تو واضح تھی ہی، تقلید شخصی کا ثبوت بھی اس کے ساتھ میں ایسا ظاہر ہے کہ گنجائش انکار نہیں، اور یہ امام شعرانی وہی ہیں جن کو مولوی نذیر حسین صاحب نے اپنے رسالہ ”ثبوت حق الحقیق“ میں عدم قائلین وجوب تقلید شخصی میں تکثیر سواد کے لئے شمار کیا ہے۔ کما شیائی فی الذبح الآتی۔

دوسری فصل میں امام شعرانی آپ جیسوں کی ہدایت کے لئے فرماتے ہیں :

فَاتْرُكْ يَا أَخِي! التَّعَصُّبَ عَلَى الْإِمَامِ ابْنِ حَنْبَلٍ وَأَصْحَابِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ
وَأَيَّاكَ وَتَقْلِيدَ الْجَاهِلِينَ بِأَحْوَالِهِ، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْوَرَعِ وَالزُّهْدِ وَالْإِحْتِيَاظِ فِي الدِّينِ،
فَتَقُولُ: إِنَّ أَدْلَتَهُ ضَعِيفَةٌ بِالتَّقْلِيدِ، فَتُخْشَرُ مَعَ الْخَاسِرِينَ — إِلَى آخِرِ مَا قَالِ.

گلہ اُن کی جفا کا خیر ہمارے مجتہد صاحب کی تضعیف سے حضرت امام کی شان میں تو کسی عقل کے دشمن ہی کو کچھ خیال خام پیدا ہوگا، ہاں مجتہد صاحب کی انصاف پرستی اور دیانت اور سلف صالحین کی شان میں لزوم ادب، سب اہل فہم کو ان اشاراتِ خوب ظاہر ہو گیا ہے۔

ہاجی خورشید، طاعن بر خود ست کائے دو چشم مثل شپہ مرید ست
اور اب تو یہاں تک نوبت ہو گئی ہے کہ جیسا سلف صالحین نے حضرت امام کے مناقب میں کتابیں جمع کی ہیں، آج کل کے بعض حضرات اس کے بالعکس حضرت امام کے مطاعن معائب میں رسالے تصنیف کرتے ہیں، اور کتب شیعہ سے امام (صاحب) کی شان میں امور ردیہ جمع کر کے اپنے نامہ اعمال سیاہ کرتے ہیں، اور ہمارے مجتہد صاحب نے گو بظاہر یہاں تلک تو نوبت نہیں پہنچائی، مگر مادہ وہی معلوم ہوتا ہے۔

وہی فتنہ ہے، لیکن یان ذرا سا نیچے میں ڈھلتا ہے!

اور اس امر کی ایک علامت ظاہرہ تو یہی ہے کہ حدیث سابق جو بروایت محمد بن اسحق ترمذی سے ہمارے مجتہد صاحب نے نقل فرمائی ہے، اس کو تو تعصب سے صحیح متفق علیہ بلا انکار فرماتے ہیں، باوجودیکہ محمد بن اسحق کو ائمہ معتبرین مثل امام مالک و ہشام بن عروہ وغیرہ کے، کوئی کذاب کہتا ہے، کوئی خبیث، کوئی دجال فرماتا ہے اور حضرت امام جن کی مدائح میں اقوال سلف و خلف خصوصاً ائمہ مجتہدین و کتب علمائے جملہ مذاہب ائمہ اس کثرت سے ہیں کہ اگر ہم بھی اپنے علم کے موافق ان سب کو جمع کریں تو فرع اصل سے کئی حصہ زیادہ ہو جاوے، ان کی روایت کو ہمارے مجتہد صاحب بوجہ تعصب ضعیف فرماتے ہیں۔

چوں خدا خواہ کہ پردہ کس درو میلش اندر طعنے پا کاں برد
بالجملہ امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف کہنا اور تو کیا کہوں، اسی کا کام ہے جس کو ضعیف و قوی کی

۱۔ سورج کی برائی کرنے والا، اپنے اوپر ہی عیب لگانے والا ہے کہ اس کی دونوں آنکھیں چمکا ڈر کی طرح اشوب زدہ ہیں ۱۲۔ کتب شیعہ سے یعنی دارقطنی کی کتابوں سے، کیونکہ دارقطنی کو شیعیت کی طرف مسوب کیا گیا ہے، دیکھئے تاریخ ابن خلکان ملج ۳۳ ریسر اعلام النبلاء ص ۱۶۲۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کی پردہ ہی کرنا چاہتے ہیں تو اس کا رحمان نیک لوگوں پر اعتراض کرنے کی طرف پھیر دیتے ہیں۔

پوری تیز نہ ہو، اور علمائے شریعت کے اقوال کو قابل اعتماد نہ سمجھتا ہو۔

ثقة کی روایت بالاتفاق معتبر ہے | اور جب امام صاحب کا اُورِ عِ الناس اور اَعْلَم الناس ہونا اقوال اکابر سے ظاہر ہو گیا، تو اب ان کی روایت

کے صحیح بلکہ اصح ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے؟ اگرچہ کسی روایت میں وہ منفرد ہی ہو، کیونکہ ثقة کی روایت بالاتفاق سب کے نزدیک معتبر ہے، گو منفرد ہو، چنانچہ کتب اصول میں مذکور ہے

حدیث مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ كَوَامَامٍ صَاحِب | علاوہ ازیں حدیث مذکور کو سوائے امام صاحب اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے، امام صاحب نے جو حدیث مذکور کو بسند

صحیح مرفوع کیا ہے، موطا میں موجود ہے۔ ————— وہو هذا: اخبرنا ابو حنیفۃ، ثنا ابو الحسن

موسیٰ بن ابی عائشۃ، عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد، عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ،

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: مَنْ صَلَّى خَلْفَ إِمَامٍ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ لَّهُ

اس کے روایات کو ملاحظہ فرمائیے کہ سب کے سب ثقة اور معتبر ہیں، خوف طول نہ ہوتا تو

بالتفصیل عرض کرتا۔

سوجب روایت ثقة سے حدیث مذکور ثابت ہو چکی تو اب اس کے تسلیم کرنے میں کیا تاثر

ہے؟ حدیث مذکور کے مُسلم ہونے کے لئے یہی روایت ثقات کافی تھی، مگر مخالفین کی تجت قطع

کرنے کو ایک دور روایت صحیح کلام ابن ہمام سے اور بھی اس کے مؤید عرض کرتا ہوں۔

① قال احمد بن محمد بن مہذیج فی مسنده: اخبرنا اسحق الکثری، ثنا سفیان و شریک،

عن موسیٰ بن ابی عائشۃ، عن عبد اللہ بن شداد، عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم: مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ لَّهُ

② ثم قال: ورواہ عبد بن حمید، ثنا ابو نعیم، ثنا الحسن بن صالح، عن ابی الثیب

عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قد کونہ۔

۱۔ سب سے زیادہ پرہیزگار اور سب سے زیادہ جانتے والے ۱۲ ۱۳ حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت

فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اس

کے لئے بھی قرأت ہے (موطامحمد ص ۹۸) ۱۲ ۱۳ فتح القدیر ص ۲۱۵

واسناد حدیث جابر الاول صحیح علی شرط الشیخین، والثانی علی شرط مسلم، فهو لاء سفیان وشریک وجریر وابو الزبیر رفعوه بالطرق الصحیحة، فبطل عدّهم فیمن لم یرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله، لان الرفع زیادة، وزیادة الثقة مقبولة، فکیف ولم یتفرع؟ انتهى کلام ابن ہمام.

(ترجمہ: ۱) حضرت جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کا امام ہو تو امام کی قرارت اس کی بھی قرارت ہے۔ (۲) اور دوسری سند سے منقول حدیث کا مضمون بھی یہی ہے اور حدیث جابر کی پہلی سند شیخین کی شرط کے موافق ہے، اور دوسری سند مسلم کی شرط کے مطابق ہے، دیکھئے یہ سفیان، شریک، جریر اور ابو زبیر ہیں جو صحیح سندوں کے ساتھ اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا ان حضرات کو ان لوگوں میں شمار کرنا باطل ہے جو اس حدیث کو مرفوعاً نہیں بیان کرتے، اور قاعدہ ہے کہ کوئی ثقہ کسی زائد بات کو منفرداً بیان کرے تو اس کی ثقاہت کے باعث اس کی یہ زیادتی معتبر ہوگی۔ تو اسی طرح حدیث کو مرفوع بیان کرنا بھی ایک زیادتی ہے جس کو اگر ایک ثقہ بھی بیان کرتا ہے تو اس کو قبول کرنا لازم ہے، چہ جائیکہ وہ منفرد بھی نہ ہو)

اس کے سوا اس حدیث کے طرق متعددہ اور بھی موجود ہیں، اور حضرت ابن عمر، اور جابر بن عبد اللہ اور ابو سعید خدری، و ابو ہریرہ، و ابن عباس و انس بن مالک وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین سے حدیث مذکور منقول ہوئی ہے، اور روایت کرنے والے ابن ماجہ اور طبرانی اور دارقطنی اور ابن حبان وغیرہ ہیں، اور طرق مذکورہ میں سے اکثر طرق ضعیف ہیں، اور بعض طرق جیسے ہم نے اوپر بیان کئے صحیح ہیں، بلکہ مطابق شرائط بخاری و مسلم ہیں، کما مر فی کلام امام ابن ہمام۔ اور طرق ثلثہ جو ہم نے عرض کئے ان میں ہر ایک لائق اعتماد و قابل عمل ہے، چہ جائیکہ ان کے مؤید طرق آخر بھی موجود ہوں، اور طرق ضعیفہ کو بھی ملائیے تو پھر تو قوت سند حدیث مذکور اور بھی اعلیٰ ہو جائے گی۔

سند ضعیف متابع و شاہدین سکتی ہے | اور یہ امر سب پر روشن ہے کہ سند ضعیف گو علی سبیل الاستقلال قابل یقین و اعتماد نہ ہو، مگر متابع اور

شاہد ہونے میں تو کلام ہی نہیں، بلکہ کتب اصول میں تو یہ امر موجود ہے کہ اگر کسی حدیث کے

طرق متعددہ ضعیفہ موجود ہوں، تو حدیث مذکور بوجہ تعدد طرق حسن بن جاتی ہے، اور قوی سمجھی جاتی ہے، سو جب طرق ضعیفہ زلزل کر قوی شمار ہوتے ہیں، تو طرق ضعیفہ کا صحیحہ کے ساتھ مل کر اعلیٰ و اقویٰ ہونا امر بدیہی ہے، مگر ہمارے مجتہد صاحب کثرت طرق اور صحت سند جمیع امور سے قطع نظر فرما کر حدیث مذکور کے جمیع طرق پر علی الاطلاق حکم ضعف لگاتے ہیں۔ اور اہل انصاف کو تقریر بالا کے ملاحظہ کے بعد یہ امر خوب روشن ہو جائے گا کہ ہمارے مجتہد صاحب نے جو قول گذشتہ میں دعوے فرمائے تھے، دونوں بے اصل نکلے، اگرچہ ہمارے ثبوت مدعا کے لئے ایک دعوے کا بطلان بھی کافی تھا، مگر الحمد للہ کہ مجتہد صاحب کا خیال دونوں طرح سے خام نکلا، اور امام صاحب کا ضعیف شمار کرنا جیسے مجتہد صاحب کی دلیری متعصبانہ تھی، ایسا ہی امر دوئم بھی یعنی یہ فرمانا کہ ”سوائے امام ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے حدیث مذکور کو مرفوعاً کسی نے نہیں بیان کیا، محض بے اصل نکلا، چنانچہ مفصلاً ابھی گذر چکا ہے۔

حدیث عبادہ اور حدیث من کان
لہ امام کی سندوں میں موازنہ

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ حدیث مذکور کی صحت سے جس کی آپ رقتنی کی تقلید سے تضعیف کی ہوس کرتے ہیں۔

حدیث سابق عبادہ بن صامت کی سند کو ہرگز مناسبت نہیں، اس حدیث کے راوی وہ جو علی شرط الشیخین شمار کئے جاویں، اور حدیث عبادہ کے بعض راوی وہ، کہ بقول ائمہ کذاب اور دجال اور بقول بعض غیر معتبر و غیر قابل احتجاج، حدیث مذکور کی طرق کثیرہ اور آیت قرآنی اور احادیث نبوی اس کے مؤید، اور حدیث عبادہ میں ایک امر بھی اس رتبہ کا نہیں، انہی وجوہ سے مولانا بحر العلوم ارکان اربعہ میں فرماتے ہیں:

”اسناد حدیث من کان لہ امام
الحديث اقوى من اسناد عبادہ
(حدیث من کان لہ امام الخ کی سند حضرت
عبادہ رضی کی حدیث کی سند سے زیادہ قوی
ہے لہ)

بن صامت، انتہی

اور صاحب فتح القدیر بھی حدیث مذکور کی شان میں یہی فرماتے ہیں:

وَيَقْدَمُ لِتَقْدِيمِ الْمَنْعِ عَلَى الْإِطْلَاقِ عِنْدَ التَّعَارُضِ، وَلِقُوَّةِ السَّنَدِ، فَإِنَّ حَدِيثَ

المنع مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ أَصَحُّ ————— اِلَىٰ آخِرِ مَا قَال .

(ترجمہ: اور حدیث من کان لہ امام کو ترجیح دی جائے گی بایں وجہ کہ بوقت تعارض علی الاطلاق ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قوت سند کی وجہ سے بھی کیونکہ ممانعت کی حدیث یعنی من کان لہ امام (اصح ہے) اور علامہ عینی کہتے ہیں:

وَفِي حَدِيثِ عِبَادَةَ مُحَمَّدُ بْنُ اسْمَعِيلَ بْنِ يَسَارٍ، وَهُوَ مُدَلِّسٌ، قَالَ النُّووي: لَيْسَ فِيهِ إِلَّا التَّدْلِيلُ، قُلْنَا: الْمُدَلِّسُ إِذَا قَالَ عَنْ فُلَانٍ لَا يُجْتَنَبُ بِحَدِيثِهِ عِنْدَ جَمِيعِ الْمُحَدِّثِينَ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ كَذَّبَهُ مَالِكٌ، وَضَعَّفَهُ أَحْمَدُ وَقَالَ: لَا يَصَحُّ الْحَدِيثُ عَنْهُ، وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ الرَّازِي: لَا يَقْضَىٰ لَهُ شَيْءٌ، أَنْتَهَىٰ .

(ترجمہ: حضرت عبادہ رضی کی حدیث کی سند میں محمد بن اسمعیل بن یسار ہیں اور وہ مدلس ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ ان میں صرف تدلیس کا عیب ہے، ہم کہتے ہیں کہ مدلس جب عن فلان کہہ کر روایت کرے تو باجماع محدثین اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا اور یہاں تو مزید یہ بات ہے کہ امام مالک نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی روایت سے حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرعہ رازی نے فرمایا ہے کہ اس کی موافقت میں کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا ہے) اب ملاحظہ فرمائیے کہ حدیث مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ اگر باوجودیکہ کئی وجہ سے بہ نسبت حدیث عبادہ قوی اور قابل عمل ہے، مگر اس پر بھی آپ کا اٹنا اس کو ضعیف فرمانا، اور حدیث عبادہ کو صحیح بلا انکار فرمانا بڑی عجیب بات ہے۔

اس کے بعد اہل فہم کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ **دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں** | مجتہد صاحب نے جو دلائل پیش کئے تھے، بفضلہ تعالیٰ

سب کا جواب ہو گیا، اب یوں جی چاہتا ہے کہ تقریر موعود جس کا ہم پہلے وعدہ کر آئے ہیں، استحساناً درج کتاب کریں جس سے یہ امر واضح ہو جائے کہ حدیث ثانی عبادہ متفق علیہ یعنی لِكَصَلَاةٍ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأَيِّ الْقُرْآنِ، حدیث مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فقراءة الإمام لہ قراءۃ کی معارض ہی نہیں۔ گودر صورت تسلیم تعارض بھی ہماری طرف سے جواب ہو سکتا ہے، کما مَرَّ، لیکن کسی طرح اگر یہ محقق ہو جائے کہ حدیث مذکور میں تعارض ہی نہیں تو یہ بہت ہی خوب بات ہے۔

اولہ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے | احادیث نبوی میں حتی الوسع تعارض نہ مانا جائے

ہاں جب کوئی صورت تطبیق ممکن نہ ہو تو بجمہوری نصوص شرعیہ میں تعارض و تناقض مان کر فکر ترجیح کرتے ہیں، سو در صورت تسلیم تعارض تو تقریر بالا عرض کر چکا ہوں، اب وہ تقریر جس سے واضح ہو جائے کہ دونوں حدیثوں میں اصل سے تعارض اور تقابل ہی نہیں عرض کرتا ہوں۔

خبر واحدہ نص قرآنی کے معارض نہیں ہوتی | مگر تقریر مذکور سے پہلے یہ نظر فرمائیے تو ضیح عرض ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں اب

تک اپنے ثبوت مدعا کے لئے کل دو حدیثیں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی بیان کی ہیں۔

سود حدیث اول جو بروایت ترمذی وغیرہ منقول ہے وہ تو لے شک نصوص منع قرار ت خلاف امام کے معارض ہے، مگر اس کی صحت میں کلام ہے، کما مر، سو وہ حدیث احادیث صحیحہ بالخصوص نص قرآنی کے مزاحم نہیں ہو سکتی، بلکہ ان نصوص صحیحہ اور متواترہ کے مقابلہ میں حدیث مذکور ہی کو ترک کرنا پڑے گا۔

باقی رہی حدیث ثانی جو متفق علیہ ہے، اس کو اگر نصوص منع قرار ت کے معارض مان لیں، تو ہماری طرف سے جوابات مذکورہ بالا کے سوا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ گو حدیث عبادہ متفق علیہ ہے مگر پھر بھی خبر واحدہ ہے، نص قرآنی پر کیونکر اس کو ترجیح ہو سکتی ہے؟ اور جب اس کو نصوص منع قرار ت کے معارض ہی نہ مانا جائے، تو پھر تو حدیث عبادہ ہمارے مقابلہ میں آپ کو کسی طرح مفید ہو ہی نہیں سکتی۔

اور بعد غور کامل یہی امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بآیات القرآن، حدیث من کان له امام الخ کی معارض نہیں،

حدیث عبادہ اور حدیث من کان له امام میں تعارض نہیں ہے

اس لئے کہ حدیث سابق کا ماحصل تو فقط یہ ہے کہ ہر ایک مصلی کے حق میں قرار ت فاتحہ ضروری ہے باقی رہی یہ بات کہ بالخصوص ہر ایک شخص کو بذات خود فاتحہ کا پڑھنا لازم ہے، اور بدو اس کے وجوب قرار ت سے بری الذمہ نہ ہوگا، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے پڑھ سکتا ہے جس کے پڑھنے سے یہ سبک دوش ہو جائے، اور اس کا پڑھنا بعینہ اس کا پڑھنا سمجھا جائے، سو اس حکم سے حدیث مذکور ساکت ہے — ہاں حدیث من کان له امام فقہاء الامام

دوسری حدیث میں حکم ہے

إِلَّا إِنْ صَدَقَةَ الْفُطْرِ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ
ذَكَرًا أَوْ أُنْثَىٰ حُرًّا أَوْ عَبْدًا صَغِيرًا وَكَبِيرًا (مِثْلُهَا التَّوْفِيقُ)

(یاد رکھو! صدقۃ الفطر ہر مسلمان پر واجب ہے، مرد
ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، نابالغ ہو یا بالغ)

ان حدیثوں سے صاف ظاہر ہے کہ حکمِ شترہ اور وجوب صدقۃ الفطر میں تمام مُصَلِّی اور
مسلمین شریک ہیں، مُصَلِّی خواہ امام ہو یا مأموم یا منفرد، مسلم خیر ہو یا عبد، حالانکہ جمہور امت نے
دونوں حدیثوں کو خاص کر لیا ہے، حدیثِ شترہ سے تو مقتدی کو خارج کر دیا ہے، اور بوجہ حدیث
حضرت عبداللہ بن عباس وغیرہ سُنُّوْۃُ الْاِمَامِ الْمُتَّقِدِی کا حکم لگاتے ہیں، بلکہ ان دونوں
حدیثوں کو معارض بھی نہیں کہتے، باوجودیکہ جن احادیث سے حدیثِ شترہ کی تخصیص کرتے ہیں،
وہ احادیث فعلی ہیں، اور حدیث مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ الْحَدِیْثُ قَوْلِی دال بالتصریح ہے —
عَلٰی هٰذَا الْقِيَاسِ حُكْمُ وَجوبِ اِدَاۓ صَدَقَةِ الْفُطْرِ سے عبد کو خاص کرتے ہیں، باوجودیکہ
حدیث مذکور میں لفظ "عَلٰی الْعَبْدِ وَالْحُرِّ" کا بالتصریح موجود ہے، اور بجز تعادل صحابہ وغیرہ کوئی
حدیثِ قَوْلِی ایسی نظر سے نہیں گذری کہ جس میں بالتصریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ
فرمایا ہو کہ عبد کی طرف سے اس کے مولیٰ کو صدقہ ادا کرنا پڑے گا، حالانکہ جمہور علماء اس کے قائل
ہیں — توجیسا امام کا شترہ بعینہ مقتدیوں کے لئے کافی ہوتا ہے، اور مولیٰ کا ادا سے
صدقہ بعینہ ادا سے صدقہ از جانب عبد سمجھا جاتا ہے، اور احادیث مذکور کے یہ امر مناقض نہیں،
یہی حال بعینہ قرارتِ امام کا سمجھنا چاہئے، اور حسبِ ارشاد نبوی فِقْهَاءُ الْاِمَامِ الْحَدِیْثِ اِمَامِ
کو بعینہ قرارتِ مأموم بدرجہ اولیٰ کہنا پڑے گا۔

اور حسبِ معروضہ بالا حدیثِ قِرَاءَةُ الْاِمَامِ الْحَدِیْثِ
لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ کے معارض نہ ہوگی،
بلکہ اسے مُبْتَنٍ وَمُفَسِّرٌ کہنا ہوگا، یعنی حدیثِ عبادہ سے نو

حدیث مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ
حدیثِ عبادہ کے لئے مفسر ہے

۱۔ حضرت ابن عباس رضی کی یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں نماز پڑھا رہے تھے،
حضرت ابن عباس رضی گدھی پر بیٹھ کر آئے، اور صف کے کچھ حصہ تک بڑھتے چلے گئے، اور وہاں گدھی کو چرتا چھوڑ کر
نماز میں شامل ہو گئے، اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی (کیونکہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے شترہ تھا) ۱۲
۲۔ امام کا شترہ مقتدیوں کے لئے بھی شترہ ہے (یہ الفاظ امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباکہ ہیں) ۱۲

فقط اس قدر ثابت ہوا تھا کہ ہر مصلیٰ کو قرارت فاتحہ لازم ہے، حدیث مذکور اس سے ساکت تھی کہ خود مقتدی کو بالذات پڑھنی چاہیے، یا امام بھی اس کی طرف سے اس مہم کو سرانجام دے سکتا ہے؟ اور حدیث من کان لہ امام فقراء الامام لہ قراءۃ نے اس کی خوب توضیح فرمادی، جیسا بعض احادیث سے یہ ثابت ہوا تھا کہ ہر مصلیٰ کو سترہ چاہئے، اور ہر ایک عبد مسلم پر صدقہ فطر واجب ہے، مگر احادیث مذکورہ اس سے ساکت تھیں کہ ہر ایک مصلیٰ اور مسلم پر بالذات و بلا واسطہ اقامت سترہ اور ادائے صدقہ واجب ہے، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے اس خدمت کو انجام دے سکتا ہے، سو بعض احادیث، و آثار صحابہ، و بدایت عقل سے یہ امر واضح ہو گیا کہ ہر مصلیٰ کی طرف سے اس امام، اور ہر عبد کی طرف سے اس کا مولیٰ ان امور کو کرے گا، مقتدی اور عبد بذات خود ان امور کے مکلف نہیں۔

مقتدی پر قراءت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث)

ان سب امور کے علاوہ اگر درایت سے کام لیجئے تو بھی یہی امر اولیٰ بالصواب معلوم ہوتا ہے، کہ امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو بار قرارت سے بالکل سبک دوش ہونا چاہئے، اور آپ کا حدیث قراءۃ الامام قراءۃ لہ کے مقابلہ میں ہر دو روایت حضرت عبادہ سے، جن کو آپ نے نقل فرمایا ہے، قرارت خلف امام کو ثابت کرنا صاف ترجیح مرجوح ہے۔

اس مرحلہ کے جمیع مراتب کو علی التفصیل طے کرنے سے تو کچھ اپنی ہیچمدانی مانع آتی ہے، اور اس سے زیادہ آپ کی نا انصافی ڈراتی ہے، جب آپ امور بدیہیہ کے سمجھنے میں کوتاہی فرماتے ہیں، تو اب ان مضامین کے تسلیم کرنے کی آپ سے کیا امید کی جائے جن مضامین میں فہم و انصاف کی زیادہ ضرورت ہے، اور آپ کی غلط فہمی کو بد فہمی اور کم استعدادی پر اگر حمل کر دوں، تو اس قول کو سوائے صاحب فہم سلیم و منصف کے، جس نے آپ کی کتاب کو بغور ملاحظہ فرمایا ہو

موصوف بالذات کو ہوتی ہے، اور آثار و نتائج وصف، موصوف بالذات وبالعرض دونوں کو لائق وصال ہوتے ہیں، مثال مذکورہ سابق میں مثلاً اسباب محرکہ کی ضرورت تو فقط کشتی کی جانب ملحوظ ہوگی، البتہ آثار حرکت ——— مثل تبدل اوضاع و انتقال مکان وغیرہ ——— جیسے کشتی کو حاصل ہوتے ہیں ویسے ہی حرکت کشتی کی بدولت جالسین کشتی کو بھی میسر آجاتے ہیں، اور لفظ متحرک بظاہر دونوں پر برابر بولا جاتا ہے، فرق ہے تو فقط اَوَّلِیَّت و ثانیوئیت کا، یعنی حرکت واحد کی وجہ سے کشتی بالذات اور جالسین بالعرض متحرک ہوتے ہیں ——— بعینہ یہی قصہ صلوٰۃ میں نظر آتا ہے، کہ صلوٰۃ واحد کے ساتھ امام و مقتدی سب متصف ہیں، مگر اول بالذات اور ثانی بالعرض، یہ نہیں کہ صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ مستقل و منفرد اور صلوٰۃ امام کے مغایر ہے، اور جب امام وصف صلوٰۃ میں موصوف بالذات ہوا، تو حسب معروضہ بالا اصل صلوٰۃ یعنی قرارت کی ضرورت فقط امام کو ہوگی، البتہ آثار صلوٰۃ وصف صلوٰۃ کے ساتھ مقتدیوں کو بھی بواسطہ امام نصیب ہو جائیں گے۔

باقی طہارت و استقبال قبلہ و دعا سے افتتاح و رکوع و سجود وغیرہ کو امام و مقتدی کے حق میں یکساں دیکھ کر کوئی صاحب الجحنے کو تیار نہ ہوں، عنقریب ان شاء اللہ اس کی حقیقت منکشف ہوئی جاتی ہے۔

بالجملہ جب امام کو دربارہ صلوٰۃ موصوف اصلی مانا جائے، تو پھر قرارت امام کو قرارت مقتدی کہنا ایسا امر جلی ہے کہ اہل فہم و انصاف تو ان شاء اللہ اس کو علی الرأس والعین ہی رکھیں گے۔

البتہ یہ امر باقی رہا کہ امام کا دربارہ صلوٰۃ موصوف بالذات ہونا کس دلیل شرعی سے معلوم ہوتا ہے؟ سو بجز اللہ امام کا وصف صلوٰۃ میں موصوف بالذات

وصف صلوٰۃ کے ساتھ امام کے
متصف بالذات ہونے کے دلائل

ہونا، اور صلوٰۃ امام و مأموم کا متحد ہونا بچند وجوہ ثابت ہے۔

① افضلیت امام | اول تو دیکھئے! افضلیت امام حسب ترتیب مذکورہ فی الاحادیث اس

۱۱ علی الرأس والعین: سر اور آنکھوں پر ۱۲

۱۱ مسلم شریف میں حدیث ہے کہ امامت کا سب سے زیادہ حق اس شخص کو ہے جو قرآن کریم سب سے زیادہ پڑھا ہوا ہو، پھر جس کو احادیث کا زیادہ علم ہو، پھر جس نے ہجرت پہلے کی ہو، پھر جس کی عمر زیادہ ہو۔

(مشکوٰۃ باب الامامۃ، فصل اول) ۱۲

امر پر شاہد ہے کہ اُدھر سے اِفاضہ اور اُدھر سے استفاضہ ہے، یعنی جیسے جالسین سرعت و بطور
استقامت و استدارت وغیرہ میں کشتی کے تابع ہیں، ایسے ہی کمال و نقصان میں صلوٰۃ مقتدی
تابع صلوٰۃ امام ہے، اس لئے امام کا اَعْلَم و اَوْرَع وغیرہ ہونا مطلوب و مرغوب ہوا، ورنہ اگر صلوٰۃ
مقتدی و صلوٰۃ امام باہم مستقل و مغایر ہوتے، تو فقط تقدّم و تاخیر مکانی اس امر کو مقتضی نہیں،
کہ متقدّم مکانی متاخر مکانی سے افضل و اعلیٰ ہو، ورنہ وہ منفرد فی الصلوٰۃ جو قریب قریب کھڑے
ہو کر نماز ادا کریں، ضرور اس حکم کے محکوم علیہ ہوتے۔

۲ امام کا سترہ مقتدیوں کے لئے سترہ ہے

دوسرا حدیث متعددہ سے یہ امر ثابت ہے
کہ مصلیٰ کے رد و سترہ قائم ہونا چاہئے ہو

اگر مقتدی بھی مصلیٰ اصلی ہوتا، تو ضرور وہ بھی حکم اقامت سترہ کا مخاطب ہوتا، حالانکہ حدیث
ابن عباسؓ اور مذہب جمہور سے یہ امر آشکارا ہے کہ سترہ امام ہی مقتدیوں کو کافی ہے، سو اگر
مقتدی بھی مصلیٰ اصلی ہوتا، اور اس کی صلوٰۃ مستقل صلوٰۃ ہوتی، تو پھر حکم اقامت سترہ سے اس کا
برنی الذمہ ہونا، اور ”سُئِرَ الْاِمَامُ سُئِرَ الْمُقْتَدِي“ کہنا کیونکر درست ہوتا؟ اس سے بھی
افاضہ امام و استفاضہ مأموم بطریق سابق ظاہر ہوتا ہے۔

۳ امام کے سہو سے مقتدی
پر سجدہ سہو کا لازم ہونا

تیسرے سہو امام سے تمام مقتدیوں پر سجدہ سہو کا لازم آنا،
اور سہو مقتدی سے اور تو درکنار خود اسی پر سجدہ کا لازم نہ آنا
اتحاد صلوٰۃ امام و مأموم پر دلالت کرتا ہے، ورنہ اگر صلوٰۃ

امام و مأموم صلوٰۃ متعددہ تھیں، تو امام کے نقصان سے مأموم کے ذمہ جبر اس کا کیوں ضروری ہوا؟
اور در صورت سہو مقتدی حکم جبر یعنی سجدہ سہو سے مقتدی کیوں بری ہو گیا؟ — اس سے
صاف ظاہر ہے کہ مصلیٰ حقیقۃً و اصلۃً امام ہے، اور مقتدی مصلیٰ بالعرض، اور امام مُفِض اور مقتدی
مستفیض ہے، وہو المطلوب

۴ متابعت امام کا ضروری ہونا

وجہ چوتھی: ارکان صلوٰۃ مثل رکوع و سجود، و قیام و
قعود وغیرہ میں مقتدیوں کو حکم معیت و اتباع امام ہونا

۱۔ اِفاضہ: فیض پہنچانا — اِسْتِفَاضَہ: فیض پانا — جالسین: بیٹھے والے — سرعت: تیزی
— بطور: آہستگی — استقامت: سیدھا ہونا — استدارت: گھومنا ۱۲ — محکوم علیہ یعنی مخاطب ۱۳

اور تقدیم و تاخیر کا ممنوع ہونا، بلکہ جو رکوع و سجود وغیرہ ادا سے امام سے پہلے ادا کر لیا جائے، اس کا صلوة میں شمار نہ ہونا بشہادتِ فطرت سلیمہ اس پر شاہد ہے کہ صلوة امام صلوة حقیقی، اور صلوة مقتدی صلوة بالتبع ہے، اور صلوة امام ہی مقتدیوں کی طرف منسوب ہے، ورنہ در صورتِ استقلالِ صلوة مقتدی، ممانعتِ مذکور کی کوئی وجہ نہ تھی۔

۵ امام کی نماز کا فاسد ہونے سے
مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا

علاوہ ازیں اور بھی وجوہ ہیں کہ جن سے اہل فہم کے نزدیک صلوة مأموم کا صلوة امام سے مستفیض ہونا مفہوم ہوتا ہے، مثلاً فسادِ صلوة امام سے صلوة مقتدی

کا فاسد ہونا، اور فسادِ صلوة مقتدی سے فقط مقتدی ہی کی نماز کا باطل ہونا، اتحادِ صلوة امام و مأموم پر بالطریقِ المذكور دلالت کرتا ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ امام محدث ہو یا مجتہبی، کپڑے پاک ہوں یا ناپاک، قبلہ رو ہو یا نہ ہو، مفسداتِ صلوة کا عمدًا مرتکب ہو یا خطاً، سب صورتوں میں امام ہی کی نمازیں فرق آتا یا نہ آتا، مگر مقتدیوں کی نماز درست ہو جایا کرتی۔

۶ مقتدیوں کے ذمہ سور کا نہ ہونا

علیٰ هذا القیاس مقتدیوں کا قرأتِ سورت سے سبکدوش ہونا تبعیتِ مذکور کے لئے قرینہ واضحہ

ہے، بلکہ بشرطِ فہم حکم فقہاء و الامام قراءۃ کے ارشاد فرمانے کی وجہ بھی وہی اصالت و تبعیت ہے۔ اسی طرح پر مدبرک فی الركوع کا بالاجماع حکم قرأت سے سبکدوش ہونا اسی طرف مُشرع ہے کہ قرأتِ امام بعینہ قرأتِ مأموم ہے۔

۷ رکوع میں شریک ہونے والے
سے قرأت کا ساقط ہونا

بلکہ مدبرک فی الركوع کو حکم وجوبِ قیام ہی سے بری الذمہ کرنا، اور اس کے حق میں اس رکعت کو تام و کامل شمار کرنا، اور اس رکعت کا اس پر اعادہ نہ آنا بھی امرِ مذکور ہی

۸ رکوع میں شریک ہونے والے
سے قیام کا ساقط ہونا

پر دل ہے، کیونکہ قیام بوجہ قرأتِ مطلوب تھا، جب قرأت ہی اس کے ذمہ نہیں، تو اب اس سے مطالبہ قیام بے سود ہے، ہاں عدم قیام رکعاتِ باقیہ سے نماز مقتدی بوجہ عدم اتباعِ امام حسبِ بیانِ وجہ راجع ہے۔ بے شک فاسد ہو جائے گی۔

نتیجہ دلائل | اب ہمارے مجتہد صاحبِ چشمِ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں کہ وجودِ مذکورہ سے ہمارا مطلب صاف ثابت ہوتا ہے، اور

میں اختلاف تشکلات قمر وغیرہ کے مشابہہ سے نور القمر مستفاد من نور الشمس کا یقین ہو جاتا ہے، اور جیسے بعد ملاحظہ حرکت و اوضاع کشتی و جالسین کشتی حرکت کے ذاتی ہونے کا اور حرکت جالسین کے بالتبع ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، بشرط فہم و انصاف بعد ملاحظہ وجود مذکور اتحاد صلوٰۃ بین الامام و المأموم کا بطریق مذکور یقینی ہونا لازم ہے۔

قرارت کے علاوہ دیگر شرائط و ارکان
مقدمی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟

طرح چاہئے تھا کہ مقتدیوں کے ذمہ پر طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ و رکوع و سجود وغیرہ بھی واجب نہ ہوتے، مثل قرارت یہ بارہی امام ہی کے سر رہتا، اور دعائے افتتاح اور تسبیحات رکوع و سجود و تشهد و تسلیم سب حسب مراتب امام ہی سے مطلوب ہوتے؟

اجمالی جواب
سو جواب اجمالی اس شبہ کا یہ ہے کہ عروض و صف کے لئے یہ امر لازم ہے کہ موصوف بالعرض موصوف بالذات کے احاطہ سے خارج نہ ہو، حرکت کشتی سے وہی منتفع ہو سکتا ہے جو اس کے احاطہ میں ہو، کیف ما اتفق دریا میں ہونے سے کیا کام نکل سکتا ہے؟ ایسے ہی صلوٰۃ امام سے وہی مستفید ہو سکتا ہے، جو اس کے احاطہ صلوٰۃ سے خارج نہ ہو، سو جو شخص شرائط و ارکان و ضروریات صلوٰۃ، مثل استقبال قبلہ و طہارت و ستر عورت وغیرہ کا پابند نہ ہوگا، اور اتباع امام کو جو ضروریات صلوٰۃ میں سے ہے، قیام و رکوع و سجود وغیرہ میں سجا نہ لائے گا، تو وہ شخص احاطہ صلوٰۃ ہی سے خارج ہے، حسب معروض احقر صلوٰۃ امام سے کیونکر مستفید ہو سکتا ہے؟ بلکہ اگر کوئی شخص ظاہر میں امام کے ساتھ نماز پڑھے، اور اس کی اقتدا کی نیت نہ کرے، گو قیام و رکوع و سجود وغیرہ ارکان صلوٰۃ ادا کر لے، مگر بوجہ عدم نیت اقتدار جو کہ مقتضیات استفادہ اور اتصاف بالعرض میں سے ہے، اس کی نماز معتبر نہ ہوگی، اور نیت اقتدار ہر مقدمی پر

۱۔ تشکلات جمع ہے تشکل کی: علم ہیئت میں ستاروں کی مخصوص وضع کو تشکل کہتے ہیں، اختلاف تشکلات قر: چاند کی اوضاع کا اختلاف یعنی چاند کا بڑھنا گھٹنا ۱۲ ۱۱ چاند کی روشنی، سورج کی روشنی سے حاصل شدہ ہے ۱۲ ۱۱ حسب مراتب یعنی امور مذکورہ میں سے جو سنت ہیں وہ سنت کے درجہ میں، اور جو مستحب ہیں وہ مستحب کے درجہ میں، اور جو واجب ہیں وہ واجب کے درجہ میں امام ہی سے مطلوب ہوتے ۱۲

فرض اور لازم ہوگی، سو اس کی وجہ وہی خروج مقتدی عن احاطہ صلوٰۃ الامام ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ سُبْحَانَک اور التَّحِیَّات اور تَسْلِیْمَات باوجودیکہ مقتدی

تفصیلی جواب

داخل احاطہ صلوٰۃ امام سے پھر علیٰ حسب المراتب مقتدی کے ذمہ پر ثابت ہیں، اور ان چیزوں میں فعل امام قائم مقام مقتدی نہ ہوا، سو اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ حسب تقریر گذشتہ امام اصل صلوٰۃ میں تو بے شک موصوف بالذات ہے، مگر جو امور مقدمات و ملحقات و توابع صلوٰۃ ہیں، اُن میں امام و مقتدی مساوی فی الرتبہ ہیں۔

نماز سے اصل مقصود سوال ہدایت اور جواب خداوندی کا سننا ہے

اب یہ امر سمجھنا چاہئے کہ اصل و مقصود ذاتی صلوٰۃ میں کیا ہے؟ اور ملحقات و مقدمات وغیرہ کیا ہیں؟ سو غور کے بعد یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی

صلوٰۃ سے حصول ہدایت ہے، چنانچہ سورہ فاتحہ میں بعد تحمید و تمجید جو اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم سے آخر سورت تک پڑھا جاتا ہے، تو اس میں سوائے استدعائے ہدایت اور غرض اصلی کیا ہے؟ ادھر استدعائے مذکور کے جواب میں ذَلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ ارشاد کیا جاتا ہے جس سے بشہادت فہم سلیم قرآن کا عباد کے حق میں سراسر ہدایت ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ عباد مومنین کی طرف سے جو بصد عجز و نیاز اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم الخ کا سوال ہوا تھا، اس کے جواب میں اس معبود حقیقی نے اپنی رحمت و کرم سے اپنا کلام سراپا ہدایت نازل فرما کر عباد کی حاجت و ضرورت رفع فرمائی، اس لئے جملہ قرآن کا اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم کا جواب ہونا خوب ظاہر ہو گیا، اور غرض اصلی صلوٰۃ سے یہی عرض و معروض و استماع احکام خداوندی ہے، جو موجب حصول ہدایت ہے، چنانچہ لفظ صلوٰۃ خود بدلائی فقہ اللغۃ دعائے لسانی و استدعائے

مقالی پر دل ہے۔

علاوہ انہیں بدلائی وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ تعبادت کا بشر کے حق میں مقصود اصلی و مطلوب طبعی ہونا ثابت ہے، اور حقیقت طاعت و عبادت یہی ہے کہ معبود کی مرضی

۱۔ استدعار: درخواست ۲۔ فقہ اللغۃ: وہ فن ہے جس میں الفاظ کے ابتدائی اور حقیقی معنی کے

درمیان اور ثانوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت سمجھائی جاتی ہے ۱۲

۳۔ میں نے جنات اور انسانوں کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔

کے موافق کام کیا جائے، اور کسی کی مرضی کا بدون اس کے بتلائے معلوم ہونا معلوم اس لئے بوجہ تخصیل عبادت بندوں کو سوال ہدایت ضرور ہوا، سواصل میں اس سوال اور اس کے جواب کے استماع کے لئے صلوٰۃ جو افضل العبادات ہے مقرر ہوئی۔

باقی امور حضوری دربار کے آداب ہیں

الحاصل مقصود اصلی صلوٰۃ سے سوال ہدایت و استماع احکام حق تعالیٰ شانہ یعنی تلاوت قرآن ہے، اور تکبیرات و تسبیحات و تشهد و رکوع و سجود و طہارت و استقبال وغیرہ اصل مقصود صلوٰۃ نہیں بلکہ بعض امور تو ان میں مشمل طہارت و استقبال وغیرہ ایسے ہیں کہ مقتدی کے ذمہ بوجہ حضوری دربار خداوندی مقرر کئے گئے، چنانچہ اوپر مذکور ہوا، اور بعض امور مثل سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ و رکوع و سجود وغیرہ بمنزلہ سلام وقت حضوری دربار، اور آداب و نیاز و اظہار شکر بوقت انعام ہیں اور اس لئے اُن کو ملحق بالسوال کہنا ضرور ہوگا، دعا سے افتتاح اول صورت میں داخل ہے، تو قسم ثانی رکوع و سجود کو شامل ہے، اور وصف صلوٰۃ میں ہر چند امام موصوف اصلی ہے، اور اس لئے احکام و ضروریات صلوٰۃ کی اُسی کو ضرورت ہوگی، مگر احکام حضور وغیرہ میں امام و مقتدی سب برابر ہوں گے، اس لئے تکبیرات و تسبیحات و رکوع و سجود میں دونوں مخاطب سمجھے جائیں گے۔

بالجملہ اعتبار صلوٰۃ و اعتبار حضور وغیرہ چونکہ باہم متغایر ہیں، اور ہر ایک کے احکام و آثار مختلف ہیں، اس لئے حضور میں جب دونوں مساوی ہیں، تو اس کے آثار بھی مشترک رہیں گے۔ اور دربارہ صلوٰۃ چونکہ امام منفرد اور موصوف حقیقی ہے، اس لئے اس کے مقتضیات و آثار بالخصوص امام کے ذمہ رہیں گے اس کی مثال عام فہم ایسی سمجھئے جیسے بوقت حضوری دربار

عام فہم مثال سے وضاحت

درستی لباس و صورت اور بجا آوری آداب و سلام اور شکر گزاری بعد انعام تو سب سائلین و حاضرین کے ذمہ برابر واجب ہوتے ہیں، لیکن عرض مطلب کے وقت اور استماع جواب و حکم کے لئے کسی ایک ہی کو آگے بڑھایا کرتے ہیں سب رل کر شور و شغب نہیں مچایا کرتے، اور وہ ایک ہی بالخصوص وہ کہ جو امر مقصود میں اوروں سے فائق و لائق ہو، اور اس امر میں سب سے افضل و اولیٰ سمجھا جائے

سوایسے ہی طہارت بدن و لباس اور تسبیحات و تکبیرات اور رکوع و سجود و التحیات وغیرہ جو کہ بمنزلہ ضروریات حضوری دربار یا مثل بجا آوری سلام و نیاز و شکر گزاری وقت انعام ہیں اگر امام و مقتدی سب کے حق میں یکساں لائق ادا ہوں، اور سب ان امور کے علی التساوی

مخاطب ہوں، اور قرارت قرآن جو حقیقت میں عرض مطلب اور استماع جواب ہے، فقط امام ہی ذمہ ہو تو اس میں کیا خرابی ہے؟

نماز کی مختلف جہتیں اور سب کے احکام

بالجہد جیسے امر واحد کو بوجہ اعتبارات مختلفہ، معنی و مدلول و موضوع لہ و مصداق وغیرہ، یا شخص واحد کو کسی کے اعتبار سے باپ، اور کسی کے اعتبار سے بیٹا، یا استاد، یا شاگرد وغیرہ کہہ سکتے ہیں، ایسے ہی نماز کو مختلف اعتبارات کی وجہ سے صلوٰۃ و ذکر و طاعت و حسنہ و قنوت سے تعبیر کرتے ہیں، مگر جیسے معنی و مصداق لہ و غیرہ، اور باپ و بیٹا و شاگرد و استاد وغیرہ کے احکام و آثار جدا جدا ہیں، ایسے ہی نماز کے القاب مختلفہ میں آثار و احکام مختلفہ کا تسلیم کرنا پڑے گا۔

نتیجہ بحث

سواب بوجہ ارشاد لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الكتاب اگر ضروری ہوگا تو مقصود اصلی صلوٰۃ جو تلاوت قرآن ہے، ایک فقط امام کے ذمہ جو کہ حسب معروضہ بالا مصلی حقیقی ہے، یا مصلی منفرد کے ذمہ واجب و لازم ہوگا، اور مقتدی جو کہ بواسطہ مصلی ہے، وہ اس بار سے سبکدوش ہوگا، البتہ جو امور بوجہ اعتبار صلوٰۃ مطلوب نہیں، بلکہ بوجہ حضور وغیرہ مطلوب ہیں، اس میں جملہ مصلی حقیقی ہوں یا غیر حقیقی یعنی امام و مأموم و منفرد سب متساوی ہوں گے، اور اس لئے تسبیح و تکیہ و سلام و طہارت و استقبال سب برابر مطلوب ہوں گے، وہو المطلوب۔۔۔۔۔ یہی وجہ ہے جو قرآن ائمۃ الامام قراءۃ لہ ارشاد ہو، اور تسبیح الامام تسبیح لہ، یا تکبیر الامام تکبیر لہ وغیرہ کا حکم نہ ہوا۔

جو صاحب بشرط فہم و انصاف اس تقریر کو ملاحظہ فرمائیں گے، وہ حضرات حدیث من کان لہ امام الخ کو ہرگز حدیث لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الكتاب کے مخالف نہ کہیں گے، بلکہ حدیث سابق کو اس کے لئے یقین و مؤید فرمائیں گے، کیونکہ حدیث لا صلوٰۃ کا مفاد تو فقط یہ ہے کہ ہر ایک صلوٰۃ کے لئے قرارت فاتحۃ الكتاب ضروری ہے، اور تقریر سابق سے یہ امر واضح ہو گیا کہ صلوٰۃ امام و مقتدی صلوٰۃ واحد ہے، سو جب امام و مأموم کی ایک نماز ہوئی، اور امام مصلی اصالۃ ہوا، تو اب امام کا فاتحہ پڑھنا بعینہ مقتدی کا فاتحہ پڑھنا سمجھا جائے گا، اور جیسے مقتدی مصلی بالتبع تھا، ایسی ہی قرارت فاتحہ بھی تبعاً اس کے لئے کافی و دافی ہوگی، اور اس مضمون پر حدیث من کان لہ امام الخ دال ہے، پھر تعارض ہو تو کیونکر ہو؟

لہ کا یعنی کو ۱۳

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهَا مِنْ صَرْفٍ أَوْ مَنفَرَدٍ | بالجملہ حدیث لأَصْلُوهُ الْإِبْفَاتِحَةُ الْكِتَابِ
وغیرہ احادیث دالہ علی وجوب قرائۃ

الْفَاتِحَةِ مِنْ كُنَّ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً كَی مَعَارِضٍ، اُور نہ آیت فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ
مِنَ الْقُرْآنِ، حُكْمُ انْصَلُوا اُور حُكْمُ قِرَاءَةِ الْإِمَامِ قِرَاءَةً لَهُ كَی مَعَارِضٍ ہے، کیونکہ قرائت تو باعتبار
صلوٰۃ مطلوب تھی، اُور حسب حکم تقریر گزشتہ ضروریات صلوٰۃ یعنی قرائت کی ضرورت مصلیٰ بالذات
یعنی امام کو ہوگی، یا منفرد کو، مقتدی جس حالت میں کہ مستقل مصلیٰ ہی نہیں تو بالاستقلال ضروریات
اصلیہ صلوٰۃ یعنی قرائت بھی اس کے ذمہ نہ ہوگی، اُور مقتدی حکم فَاقْرَءُوا کا مخاطب ہی نہیں،
بلکہ امام اُور منفرد ہی حکم مذکور کے مخاطب ہیں، اس طور پر آیت فَاقْرَءُوا ۱۱۱ میں بھی کسی قسم کی تاویل
یا تخصیص کرنی نہیں پڑتی۔

یا صرف منفرد مخاطب ہے | اگرچہ ایک جواب اس شبہ کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بوجہ شان نزول آیت
مذکور خاص ہے، کیونکہ دربارہ تہجد آیت مذکورہ نازل ہوئی ہے،

اُور ظاہر ہے کہ صلوٰۃ تہجد فرادی فرادی پڑھی جاتی ہے۔

حدیث عبادہ مقتدی کو | عَلٰی هَذَا الْقِيَاسِ حَدِیثُ لَاَصْلُوهُ الْإِبْفَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَغِیْرُہِی
اس طور پر حکم وَانْصَلُوا اُور احادیث ممانعت قرائت کی معارض
شامل نہ ہونے کی وجہ نہیں، کیونکہ لَاَصْلُوهُ الْإِبْفَاتِحَةُ الْكِتَابِ اُور لَاَصْلُوهُ لِمَنْ

لَمْ یَقْرَأْ اِبْفَاتِحَةَ الْكِتَابِ کا مفاد تو یہ ہے کہ ہر صلوٰۃ اُور ہر مصلیٰ کے لئے قرائت فاتحہ ضروری ہے
مگر حقائق شناسوں کے نزدیک ہر لفظ دال علی الوصف سے موصوف حقیقی ہی مراد ہوتا ہے،
ہاں اگر کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ موجود ہو تو معنی مجازی مراد لے سکتے ہیں، تو اسی قاعدہ کے موافق
حدیث مذکورین میں بھی فقط صلوٰۃ اُور مصلیٰ سے صلوٰۃ حقیقی اُور مصلیٰ حقیقی ہی مراد ہوگا، اُور ابھی ثابت
ہو چکا ہے کہ مصلیٰ حقیقی امام و منفرد ہیں، اُور صلوٰۃ حقیقی اُن کی صلوٰۃ ہے، مقتدی نہ مصلیٰ حقیقی ہے نہ
اس کی صلوٰۃ صلوٰۃ حقیقی، بالجملہ حکم وَانْصَلُوا اُور احادیث منع قرائت کی معارض نہ آیت فَاقْرَءُوا ۱۱۱
نہ حدیث عبادہ متفق علیہ، مستدل جناب، اُور نہ کوئی حدیث معتبر

① محمد بن اسحق کی حدیث | ہاں حدیث عبادہ جو بروایت محمد بن اسحق ترمذی و ابو داؤد
سے آپ نے نقل فرمائی ہے، وہ البتہ بظاہر معارض ہے
مگر بعد بُردہ بھی معارض نہیں، کیونکہ متعارضین میں اول

تو مساوات فی الرتبہ شرط ہے، اور یہاں حدیث مذکور بوجہ سند، حدیث من گان لہ امامؑ کے قوت و صحت میں کم ہے، کما مرقہ

اور آپ کی خاطر سے حدیث محمد بن اسحق کو اگر خلاف ارشاد بعض ائمہ معتبرین صحیح مانا بھی جائے تو حکم قرآنی و اذافرئی القرآن فاسمعوا لہ و انصتوا کے مقابلہ میں کسی طرح راجح نہیں ہو سکتی۔

② محمد بن اسحق کی حدیث منسوخ ہے | دوسری شرط نصوص متعارضہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ وحدت زمانی ہے کہ وحدت زمانی جو کہ منجملہ ہشت

وحدات تناقض ہے، ان میں موجود ہو، اور یہاں بحکم احادیث نبویؐ یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث عبادہ مذکور نصوص مانعت سے مقدم ہے۔

دیکھئے! دربارہ تحویل احوال صلوٰۃ جو حدیث طویل ابو داؤد میں مروی ہے، اور صلوٰۃ میں شروع اسلام میں سلام و کلام کا جائز ہونا اور پھر منسوخ ہو جانا اسی طرف منسوخ ہے۔

علیٰ ہذا القیاس مقتدی کو ابتداء میں امر قرارت فاتحہ اور سورت کا مأمور ہونا، اور پھر قرارت سورت سے منع کر دینا، جس کو سب تسلیم کرتے ہیں، بشرط انصاف تقدم و تاخر معروضہ پر دل ہے بلکہ احادیث سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اول تو مقتدی اور منفرد قرارت میں مساوی فی الرتبہ تھے، یعنی صلوٰۃ جہری ہو یا ستری، قرارت فاتحہ ہو یا ضمیمہ سورت، ہر حالت میں مقتدی تمام قرارت کو ادا کرتے تھے، اس کے بعد میں وقتاً فوقتاً درجہ بدرجہ مقتدی کو قرارت خلف الامام سے روکنا شروع کیا، بعض مواقع میں صلوٰۃ جہری سے منع کیا، اور کبھی قرارت سورت سے منع فرمایا، یہاں تک کہ اخیر میں علی الاطلاق قراءۃ الامام قراءۃ لہ کا حکم ہو گیا۔

ویل عقلی ختم | اب ہمارے مجتہد صاحب خیال فرمادیں کہ آپ نے کل دو حدیثیں اپنے نزدیک نص صریح قطعی الدلالتہ متفق علیہ سمجھ کر دربارہ قرارت خلف الامام بیان

۱۔ بوجہ سند یعنی باعتبار سند ۱۲ ۱۔ تناقض و تعارض کیلئے آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے، جن کا بیان علم منطق میں آتا ہے۔ ان میں سے ایک زمانہ کا اتحاد بھی ہے۔ وحدات ثمانیہ کی تفصیل ص ۹۶ میں آئے گی ۱۱

۲۔ تحویل احوال صلوٰۃ: نماز کے احوال کا بدلنا۔ ابو داؤد شریف ص ۱۱۱ باب کیف الاذان؟ میں حدیث ہے کہ نماز میں تین تغیرات ہوئے ہیں (۱) پہلے اذان نہیں تھی پھر اذان شروع ہوئی (۲) تحویل قبلہ ہوئی

(۳) مسبق فوت شدہ نماز پہلے پڑھ کر امام کے ساتھ شریک ہوتا تھا، بعد میں یہ حکم بدل گیا ۱۲

فرمائیں تھیں، سو بجز اللہ ان کا جواب روایت اور درایت دونوں طرح سے ہم نے عرض کر دیا، اور دونوں طرح سے یہ بات محقق ہو گئی کہ امر راجح یہی ہے کہ مقتدی بار قرارت سے بالکل سبکدوش ہو۔ ہاں اکثر مدعیان عمل بالمحدث سے یہ کھٹکا ہوتا ہے کہ جواب ثانی میں غالباً زبان درازی کریں گے کوئی خیالات شاعرانہ کہے گا، اور کوئی توہمات محضہ پر محمول کرے گا، سوان حضرات کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ ہو کر تصبیح اوقات نہ کریں، جو ارشاد کرنا ہو جواب اول ہی میں کہہ سن لیں، اور اسی خوف سے جواب ثانی میں اکثر امور کو چھوڑ دیا، ضروری ضروری باتیں بالاختصار عرض کی ہیں، اہل فہم کو ان اشار اللہ اس قدر بھی مفید ہوگا، اور کج طبعوں کے لئے تفصیل مطالب غالباً اور بھی سامان کجی اور غلط فہمی ہوتی۔ حضرت عالم ربانی جناب مولانا مولوی محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ اثبامہ نے اپنے رسالہ قرارت فاتحہ میں اس مضمون کو بالتفصیل بیان فرمایا ہے، جس کو فہم سلیم عنایت ہوا ہے، اس کو دیکھ کر ان اشار اللہ محفوظ ہوگا، ورنہ ع

چشمہ آفتاب را چہ گناہ!

آثار صحابہ کی بحث

الغرض مجتہد صاحب کے جمیع غدرات کا جواب مفصلاً بوجہ متعدد ہو گیا اور کوئی دلیل ایسی باقی نہ رہی جو کہ مفید مدعا سے مجتہد صاحب ہو، مگر آفریں ہے مجتہد صاحب کی ہمت پر کہ پھر بھی یہ ارشاد فرماتے ہیں:

”قولہ: الحاصل بسبب انھیں حدیثوں صحیحہ کے جو مثبت قرارت فاتحہ خلف الامام ہیں، اہل

صحابہ و تابعین و اہل مجتہدین قائل وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں۔“

اقول وبالله التوفیق! مجتہد صاحب! احادیث صحیحہ سے تو آپ کی مطلب براری معلوم

۱۔ جواب ثانی: یعنی دلیل عقلی۔ ۲۔ حضرت قدس سرہ کے رسالہ کا نام ”توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام“ ہے، میں نے اس کی تسہیل کی ہے، جس کا نام ہے ”کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟“ حضرت قدس سرہ کی دلیل عقلی کو سمجھنے کے لئے اس تسہیل کا مطالعہ ضرور کریں ۱۲۔ سورج کی ٹکلیا کا کیا قصور!

ہو چکی ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے اب تک کل دس حدیثیں بزرع خود نص صریح قطعی الدلالة متفق علیہ سمجھ کر دربارہ ثبوت قرارت خلف الامام بیان فرمائی ہیں، جن کا جواب روایت و درایت دونوں طرح سے مفصل ہم نے بیان کر دیا ہے، کوئی اور حدیث ثبوت مدعا کے جناب کے لئے دلیل کافی و حجت ثانی ہو تو بیان فرمائیے، ورنہ فقط دعاوی بلا دلیل سے کام نہیں چلتا۔

باقی آپ کا یہ فرمانا کہ ”اجل صحابہ و تابعین و اجل مجتہدین قائل و جوب قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں“ اہل فہم کے نزدیک صدائے بے معنی سے کم نہیں، کیونکہ آپ نے ثبوت مدعا کے لئے فتویٰ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جو کہ ترمذی میں موجود ہے، اور ارشاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو کہ طحاوی نے نقل کیا ہے، حوالہ دیا ہے، اور دونوں میں گفتگو ہے، آپ کا ثبوت مدعا علی وجہ الصراحت والقطعیت ایک سے بھی نہیں ہوتا، دونوں فتوؤں میں سے ایک بھی وجوب قرارت خلف الامام پر صراحتہً وال نہیں، چنانچہ عنقریب کسی قدر تفصیل سے اس کی بحث آتی ہے۔ اور بعد التسلیم اگر آپ کو ان دونوں صاحبوں کا ارشاد مفید ہے، تو حقیقہ کو جہور صحابہ کا قول کیوں کر مفید نہ ہوگا؟

جمہور صحابہ قرارت کی ممانعت کرتے تھے | اول تو دیکھئے! خود طحاوی ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فتوے کو بیان کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں، اور متعدد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اس کے مقابلہ میں بیان کرتے ہیں، اور حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت زید بن ثابت و حضرت ابن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایات ممانعت قرارت خلف الامام بیان کر رہے ہیں۔ اور فتح القدیر میں ہے۔

قال محمد: لا قراءة خلف الامام فيما جهر، ولا فيما لم يجهر فيه، بذلك جاء عامة الاخبار، وهو قول ابي حنيفة، وقال السرخسي: تفسد صلواتك في قول عدل من الصحابة، ثم لا يخفى ان الاحتياط في عدم القراءة خلف الامام، لان الاحتياط هو العمل

(امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا: امام کے پیچھے قرارت نہیں ہے، نہ جہری نمازیں نہ ستری نمازیں، اکثر احادیث سے یہی ثابت ہے، اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے، اور حضرت سرخسی نے فرمایا: چند صحابہ کرام کا قول تو یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرارت سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، پھر اس میں کوئی خفا نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے قرارت نہ کی جائے، کیونکہ احتیاط کا مطلب یہ ہے

بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ ، وَلَيْسَ مُقْتَضًى
أَقْوَاهُمَا الْقِرَاءَةُ بِكُلِّ الْمَنْعِ ، انْتَهَى
(فتح ص ۲۹۷)

ہدایہ میں ہے :

وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
عِينِي فِي سَبْ

قُلْتُ : سَمَّاهُ إِجْمَاعًا بِاعْتِبَارِ اتِّفَاقِ
الْأَكْثَرِ ، فَإِنَّهُ يُسَمَّى إِجْمَاعًا عِنْدَنَا ،
وَقَدْ رَوَى مَنْعُ الْقِرَاءَةِ عَنْ ثَمَانِينَ
نَفَرًا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ ،
مِنْهُمْ الْمَرْتَضِيُّ وَالْعَبَادِلَةُ الثَّلَاثَةُ ،
وَأَسَامِيهِمْ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ
(بناية ص ۷۱)

اس کے کچھ بعد فرماتے ہیں :

وَذَكَرَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى
الْحَارِثِيُّ فِي كِتَابِ كَشْفِ الْإِتْرَاعِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
زَيْدِ بْنِ أَسْلَمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : عَشْرَةٌ مِنْ أَصْحَابِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتْلُونَ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ
الْإِمَامِ أَشَدَّ النَّهْيِ : أَبُو بَكْرٌ الصِّدِّيقُ وَعُمَرُ بْنُ
الْخَطَّابِ وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ وَعَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ
وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَسَعْدُ بْنُ ابْنِ قَاصٍ
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، إِلَى آخِرِ مَا قَالَ (بناية ص ۷۱)

اب مجتہد صاحب خود انصاف کر لیں کہ اَجَل صحابہ کیا ارشاد فرماتے ہیں ؟ ، اور مجتہد صاحب

کہ دو دلیلوں میں سے جو دلیل قوی ہو اس پر عمل کیا
جائے ، اور دو دلیلوں میں سے قوی دلیل کا تقاضہ
قرارت نہیں بلکہ عدم قرارت ہے)

(اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع اور اتفاق ہے)

(اکثر صحابہ کرام کے اتفاق کے باعث اس کو اجماع کہہ
دیا ہے ، کیوں کہ ہمارے علماء اکثر حضرات کے متفق ہونے
کو بھی اجماع سے تعبیر کر دیا کرتے ہیں ، اور قرارت خلف
الامام کی ممانعت بڑے بڑے اشی صحابہ سے مروی ہے
ان میں حضرت علی مرتضیٰ رضا اور تینوں عبد اللہ داخل
ہیں ، جن کے نام محدثین کے یہاں معروف ہیں یعنی عبد اللہ
بن مسعود ، عبد اللہ بن عمر ، اور عبد اللہ بن عباس)

(امام عبد اللہ حارثی (۲۵۸ - ۳۴۰ھ) نے کتاب
کشف الإتْرَاع (فی مناقب ابی حنیفہ) میں حضرت عبد اللہ
بن زید بن اسلم سے ان کے والد ماجد کا یہ ارشاد نقل کیا
ہے کہ صحابہ کرام میں سے دس حضرات (سے تو میں واقف
ہوں ، جو) امام کے پیچھے قرارت کرنے سے بہت سختی
سے منع فرمایا کرتے تھے یعنی حضرت ابو بکر صدیق ، حضرت
عمر فاروق ، حضرت عثمان غنی ، حضرت علی مرتضیٰ ، حضرت
عبد الرحمن بن عوف ، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت
عبد اللہ بن مسعود ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت عبد اللہ
بن عمر ، حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم جمعین)

اب مجتہد صاحب خود انصاف کر لیں کہ اَجَل صحابہ کیا ارشاد فرماتے ہیں ؟ ، اور مجتہد صاحب

کو لازم ہے کہ فقط اجازتِ قرارِ خلف الامام سے اپنے ثبوتِ مدعا کی امید نہ کریں، بلکہ وجوبِ قرارِ خلف الامام کو ثابت فرماویں، چنانچہ ان کا دعویٰ بھی یہی ہے، اور خود ان کے اُسی قول میں وجوبِ قرارِ فاتحہ خلف الامام کا لفظ صراحتہً موجود ہے، علاوہ ازیں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے حکم و وجوبِ قرارِ فاتحہ سے مقتدیوں کو مستثنیٰ فرمایا کہ **إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَهُ الْإِمَامُ ارْشَادُكِيَا** ہے، اور حدیثِ مذکور کے عموم کو تسلیم نہیں کیا، بالجملہ جب اکثر حضرات صحابہ و تابعین و مجتہدین کا مذہب مسئلہ معلومہ میں معلوم ہو گیا، تو ہمارے مجتہد صاحب کلبے دلیل یہ فرمادینا کہ **اجل صحابہ و تابعین، واجل مجتہدین قائل وجوب قرارِ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں** کسی طرح لائقِ تسلیم نہیں، مجتہد صاحب نے نصوصِ صریحہ قطعیت صحیحہ سے تو مطلب ثابت کیا ہی تھا، ماشاء اللہ اقوال صحابہ و تابعین وغیرہ سے بھی بہت عمدہ طور سے ثابت کر لیا!

حضرت ابو ہریرہؓ کے فتویٰ کے جوابات | اور آپ کا یہ فرمانا کہ در حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ جو جامع ترمذی میں منقول ہے دیکھو، ہمارے مقابلہ میں مفید نہیں۔

پہلا جواب | اول تو یہ ہے کہ ہم نے آپسے یہ دعویٰ کب کیا ہے، کہ حضرات صحابہ میں سے کوئی اس طرف گیا ہی نہیں، بلکہ ہم خود اس کا اقرار کرتے ہیں، کہ حضرات صحابہ میں سے بعض ادھر، بعض ادھر ہیں، اور بعض کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں، ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ روایات صحابہ در بارہ منع قرارِ بہ نسبتِ اجازت زیادہ ہیں، **كَمَا قَرَأَ**

سو جس حالت میں کہ ہم خود اس اختلاف کو تسلیم کرتے ہیں، پھر ہم کو ایک دو بلکہ دس بیس کے اقوال سے بھی توافقیہ اس کی ترجیح جانبِ مقابل پر ثابت نہ ہو جائے۔ الزام دینا آپ کی خوش فہمی ہے، جبکہ ہمارے مثبت مدعا نص قرآنی، واحد بیث صحیحہ و اقوال صحابہ بکثرت موجود ہیں، تو پھر ایک دو صحابی کے قول سے ہمارے دعوے کا بطلان ثابت کرنا خلافِ انصاف ہے، ہاں آپ حضرت ابو ہریرہؓ کے فتوے کا رجحان ان احادیث و اقوال پر کسی طرح سے ثابت کر دیجئے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دوسرا جواب | مع هذا حضرت ابو ہریرہؓ سے در بارہ منع قرارِ خلف الامام بھی حدیثِ مرفوعہ دارقطنی نے نقل کی ہے۔

تیسرا جواب | علاوہ انہیں جملہ اقوالہما فی نفسک جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے دربارہ قرأت ارشاد فرمایا ہے، بعض علماء مالکی وغیرہ نے اس سے قرأت لسانی مراد نہیں لی، بلکہ قرأت نفسی مراد لی ہے، چنانچہ کلمہ ”فی نفسک“ اس مراد کے مطابق ہے۔

باقی لفظ قرأت سے یہ کہنا کہ تکلم لسانی ہی ضرور ہے، تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ فقط تکلم و قرأت لسانی ہی کو لفظ تکلم و قرأت سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ نفسی کو بھی انہی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ کتب عقائد میں موجود ہے، اور اسی امر کی دلیل کے لئے یہ شعر بھی نقل کیا کرتے ہیں ۵

جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا

اور اگر آپ کی وجہ سے قرأت و تکلم کو لسان کے ساتھ خاص مانا جائے، تو معنی مجازی میں تو کچھ جھگڑا ہی نہیں، چنانچہ علامہ عثینی نے شرح بخاری میں فرمایا ہے۔

(یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول اقوالہما فی نفسک

هَذَا الْإِيدُ عَلَى الْوُجُوبِ، لِأَنَّ الْمَأْمُومَ

مَأْمُومًا بِالْإِنْصَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَنْصِتُوا"

وَالْإِنْصَاتُ: الْإِصْغَاءُ، وَالْقِرَاءَةُ سِرًّا

بِحَيْثُ يَسْمِعُ نَفْسَهُ تَخَلُّبًا بِالْإِنْصَاتِ

فَحِينَئِذٍ يَحْمَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنْ الْمُرَادُ

تَدَبُّرُ ذَلِكَ وَتَفَكُّرُهُ، أَيْ

(عمدة القاری ص ۱۳۶)

اور علامہ زرقانی نے بھی شرح موطا میں یہی بیان کیا ہے، اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے جس حدیث کی وجہ سے استدلال کر کے اقوالہما فی نفسک کا ارشاد کیا ہے

۱۔ قرأت نفسی یعنی دل میں خیال کرنا، یہ مطلب عیسیٰ بن دینار اور ابن نافع نے بیان کیا ہے، علامہ باجی مالکی رحمہ اللہ (۲۰۳-۲۹۴ھ) موطا مالک کی شرح منقحہ ص ۱۵۱ میں تحریر فرماتے ہیں وَلَعَلَّهَا (یعنی عیسیٰ بن دینار و ابن نافع) أَرَادَ الْإِجْرَاءَ هَا عَلَى قَلْبِهِ، دُونَ أَنْ يَقْرَأَ هَا بِلِسَانِهِ ۱۵، اور وغیرہ کا مصداق علامہ عثینی ہیں، ان کی عبارت کتاب میں آرہی ہے ۱۶ ۱۷ کلام تو درحقیقت دل میں ہوتا ہے، زبان سے بولنا تو صرف دل میں بات ہونے کی دلیل اور علامت ہے ۱۲ ۱۳ زرقانی علی الموطا ص ۱۵۹ ج ۱۲

اس حدیث سے اس حکم کا مستفاد ہونا بھی محل تامل ہے، کیونکہ حدیث مذکور کا خلاصہ تو فقط اظہارِ افضلیتِ فاتحہ ہے، اس سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ذہن ادھر منتقل ہوا کہ جب یہ سورت ایسی افضل ہے، تو اس کو کسی حالت میں ترک کرنا نہ چاہئے، اور ہمارے نزدیک حسب ارشاد ”فقرآنہ الامام قراءۃ“ لہ ”قرارتِ امام جبکہ بعینہ قرارتِ ماموم ہوئی تو مقتدی بھی باوجود سکوت مثل امام اس سورت کی خیر و برکت سے محروم نہ رہا۔

باقی اگر اجتہاد و تفقہ صحابہ میں موازنہ کر کے کسی کی رائے کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی رائے پر ترجیح دیتا ہوں، تو شاید آپ اور آپ کے ہم مشرب بے سوچے سمجھے زبان درازی کرنے کو مستعد ہو جائیں گے، اس لئے کچھ عرض نہیں کرتا۔

حضرت عمر کے فتویٰ کے جوابات | علیٰ ہذا القیاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ابو ابراہیم ثمالی کو حالتِ اقتدار میں قرارت کی اجازت دینا جو آپ نے شرح معانی الآثار کے ذریعہ سے نقل کیا ہے، اس کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ اس مسئلہ مختلف فیہ میں اس قسم کے اقوال سے کسی پر الزام قائم نہیں ہو سکتا۔

۱۔ وہ حدیث شریف یہ ہے: آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں نے نماز (یعنی سورۃ فاتحہ) اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدمی آدمی بانٹ دی ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، جب بندہ کہتا ہے الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کے پالنہاریں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری تعریف کی! اور جب بندہ کہتا ہے الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (نہایت مہربان، بے حد رحم فرمانے والے) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری ستائش کی! اور جب بندہ کہتا ہے مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (روز جزا کے مالک) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی! اور جب بندہ کہتا ہے اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْزُ (ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، اور آپ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان مشترک ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا، جو اس نے مانگا ہے، اور جب بندہ کہتا ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ (دکھلائیے ہمیں سیدھا راستہ، ان لوگوں کا راستہ جن پر انعام فرمایا آپ نے نہ ان لوگوں کا راستہ جن پر غضب نازل فرمایا آپ نے، اور نہ گمراہوں کا راستہ) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ میرے بندے کے لئے ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا، جو اس نے مانگا ہے۔ (چنانچہ درخواستِ ہدایت کے جواب میں امام، اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن کا کچھ حصہ جو سراپا ہدایت ہے، پڑھ کر سناتا ہے) رواہ مسلم ص ۱۱۳ باب وجوب قراءۃ الفاتحہ الخ ۱۲ ۱۷ طحاوی شریف ص ۲۱۸

اس کے سوا عینی کی روایات سے یہ امر پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مانعین قربت میں ہیں، چنانچہ موطاً امام محمد میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

قال محمد في الموطأ عن داود بن قيس
ثقة، أخبرنا محمد بن عجلان أن عمر بن
الخطاب رضي الله عنه قال: لیت في فیه الذی
یقرأ خلف الامام حجراً (موطأ محمد ص ۱۲)

(داؤد بن قیس سے روایت ہے کہ محمد بن عجلان نے
بتایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ کیا
اچھا ہو کہ اس شخص کے منہ میں پتھر بھر جائیں جو امام کے
پیچھے قرأت کرتا ہے)

اب اس حدیث کی سند اور امام طحاوی کی روایت کی سند میں موازنہ کر لیں، اس کے بعد کچھ ارشاد فرمائیے۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے جو عبارت لکھی ہے
اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب

”امام محدث اگر دو خاص امام صاحب کے قرارت فاتحہ کے استحسان کے قائل ہوئے، تو
اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ثبوت قرارت کی روایات صحیح دقوی ہیں، ورنہ بلا ضرورت شدید قول
امام کی مخالفت نہ کرتے، اور علمائے متاخرین میں سے شاہ ولی اللہ، شیخ عبد الرحیم و مرزا مظہر
جان جاناں، و مرزا حسن علی (محدث لکھنوی) بھی مجوز قرارت فاتحہ ہیں،“

سو اس کا جواب یہ ہے کہ اقوال بعض صحابہ و ائمہ مجتہدین ہی جب اس بارے میں ہم پر حجت
نہیں ہو سکتے، تو ان حضرات مذکورین کے اقوال کب قابل الزام ہو سکتے ہیں؟ دوسرے یہ کہ بڑوں
کا قول حجت ہوتا ہے، پُر جھوٹوں کے قول سے بڑوں پر اعتراض کرنا خلاف طریقہ و عقل سلیم ہے،
اگر ہم بھی قائلین عدم قرارت کے نام لکھنے لگیں، تو متقدمین و متاخرین ہمارے علم کے موافق بھی اس
قدر نکلیں گے کہ آپ کے نام لکھے ہوئے اس کے عشر عشر بھی نہ ہوں گے، مگر چوں کہ یہ امر زائد و
فضول ہے، کیونکہ یہ قصہ خارج از بحث ہے، تو اس لئے اس سے اغراض اولیٰ ہے۔

ہاں ایک حوالہ کا بیان کرنا آپ کے مقابلہ کی وجہ سے
الزام خصم کے لئے ایک اہم حوالہ

۱۷ مجوز: اجازت دینے والے ۱۲ طریقہ یعنی طریقہ مناظرہ ۱۲ طے عشر عشر: دسویں حصے کا سوال
حصہ یعنی سوال حصہ ۱۱، بہت تھوڑا سا ۱۲

محض صَبَّاءٌ مَثْنُوًّا ہے، لیکن آپ کی تسکین کے لئے لکھ دیتے ہیں، دیکھئے! مجتہد مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ اپنے رسالہ منع قرارت خلف الامام میں تحریر فرماتے ہیں:

اعْلَمُ أَنَّ قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ فِي حَقِّ الْمَنفَعَةِ وَالْإِمَامِ وَاجِبٌ، أَمَا فِي حَقِّ الْمَأْمُومِ فَمَمْنُوعٌ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ ذَوِي الْأَقْهَامِ، وَتَمَسُّكُهُمْ لِهَذَا الْمَرَامِ بِمَا رَوَى مِنَ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ، مِثْلَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَابْنِ عُمَرَ، وَابْنِ هُرَيْرَةَ، وَابْنِ سَعِيدٍ، وَابْنِ الْخُدْرِيِّ، وَابْنِ مَالِكٍ، وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَابْنُ مَسْعُودٍ، وَعَلِيٌّ وَغَيْرُهُمْ مِنْ هَؤُلَاءِ الْعِظَامِ، إِلَى آخِرِ مَا قَالُوا.

اس ارشادِ رئیس المجتہدین سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ بھی راویانِ منع قرارت میں داخل ہیں جس سے آپ کی عبارت سابقہ کا معارضہ ہو سکتا ہے۔

ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں | علاوہ ازیں امام محمد کو مصنف ہدایہ نے ہر چند قائلین استحباب قرارت فاتحہ

میں شمار کیا ہے، مگر یہ قول قابل اعتبار نہیں، امام محمد کی تصنیفات کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس باب میں کیا لکھتے ہیں، کتاب الآثار میں صاف فرماتے ہیں کہ ہم بھی قول امام صاحب کے قائل ہیں، پھر خود ان کا فرمانا اس معاملہ میں زیادہ معتبر ہوگا، یا کسی اور کا؟ ایسا ہی موطا کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ شراح ہدایہ نے بھی اس قول ہدایہ کی نسبت یہی لکھا ہے فتح القدیر وغیرہ

۱۱ صَبَّاءٌ مَثْنُوًّا: پریشان غبار ۱۲ ترجمہ: جاننا چاہئے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا منفرد اور امام کے لئے واجب ہے، اور مقتدی کے لئے ممنوع ہے، سمجھ دار خفیہ کے نزدیک، کیونکہ حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو سعید خدری، حضرت انس بن مالک، حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن مسعود، حضرت علی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے اور ان اکابر کے علاوہ دیگر حضرات صحابہ سے ممانعت ثابت ہے ۱۳ کتاب الآثار ص ۱۱ باب القراءۃ خلف الامام میں ہے: قال محمد: وبہ نأخذ، لا نرى القراءۃ خلف الامام فی شیء من الصلوة، یجہر فیہ ولا یجہر فیہ (امام محمد فرماتے ہیں کہ ہم روایت امام اعظم کو لیتے ہیں، ہم امام کے پیچھے کسی بھی نماز میں قرارت کے قائل نہیں ہیں، خواہ اس میں جہراً قرارت کی جائے یا سراً کی جائے) ۱۴ موطا محمد ص ۱۱ باب القراءۃ فی الصلوة خلف الامام میں ہے قال محمد: لا قراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ، ولا فیما لم یجہر بذلک جاءت عامۃ الآثار، وهو قول ابی حنیفۃ ۱۵

کو دیکھ لیجئے، بلکہ عبارت ہدایہ سے اس قدر سمجھ میں آتا ہے کہ روایت استحباب قرارت، روایت مشہورہ نہیں، بلکہ غیر ظاہر الروایت میں ہے۔

تراچہ نفع؟ علاوہ ان سب امور کے حضرات مذکورین کا قول گو ہمارے موافق نہ ہو، مگر الحمد للہ کہ آپ کے بھی موافق نہیں، کیونکہ یہ حضرات استحباب و اولویت قرارت کے قائل ہیں، آپ کی طرح قائل و جوب نہیں، سو اب جس طرح آپ ہمارے مقابلہ میں ان اقوال سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح پر بعینہ ہم بھی آپ پر الزام قائم کر سکتے ہیں۔

انصاف کا خون! اب ہمارے مجتہد صاحب پردہ حیا کو اتارا اور انصاف کو بغل میں مار کر فرماتے ہیں:

قولہ: اور واضح ہو کہ ہم جو آپ سے مانعت قرارت فاتحہ کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرتے ہیں، سو اسی وجہ سے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح متفق علیہ موجود ہے، اور تمہارے پاس مانعت قرارت کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ نہیں موجود، اگرچہ ضعیف حدیثیں موجود ہوں جو معارض اور مقابل حدیث صحیح متفق علیہ نہیں ہو سکتیں، اگرچہ کثیر ہوں، کَمَا تَقْدَرُ فِي الْاَصُولِ، انتہی

اقول: مجتہد صاحب! خدا کے لئے کچھ تو انصاف کیجئے! فرمائیے تو سہی وہ حدیث متفق علیہ جو آپ کی مثبت مدعا ہو کہاں ہے؟ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے کل دو حدیثیں اپنے ثبوت مدعا کے لئے زیب رقم فرمائی ہیں، سو دونوں کا حال بالتفصیل عرض کر چکا ہوں، تقریرِ گزشتہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور پھر اپنے اس دعوئے بے اصل سے شرمائیے! ہم اب بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ کوئی حدیث صحیح متفق علیہ دربارہ وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام جو اس بارے میں نص صریح ہو پیش کیجئے، اور دین کی جگہ میں لیجئے، ہاں اس کا کچھ علاج نہیں کہ بیان دلیل کے وقت تو جمع ضروریات سے چشم پوشی فرمائی جائے، چنانچہ آپ نے حدیث اول عبادہ میں کیا ہے، اور دعویٰ کرنے کے وقت بڑے زور و شور کے ساتھ تعالیٰ آمیز گفتگو کی جائے، یہ امر خلاف شان اہل علم ہے۔

تاویل کا دروازہ کھلا ہے! مگر ہاں شاید اپنے اظہار صداقت کے لئے آپ یہ تاویل فرمائیں کہ ہم نے تو فقط یہ کہا ہے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح

یہ کہ جن میں جملہ مذکور موجود ہے، اور ان روایات اربعہ کے رجال کل معتبر ہیں، تقریباً
ورکت حدیث میں ملاحظہ فرمائیجئے، خوف طول نہ ہوتا تو میں ہی تفصیل کر دیتا، ہم نے تو بوجہ اختصار
ان روایات کو بھی پہلے نقل نہیں کیا تھا، مگر آپ کی زبان درازی کی وجہ سے اب لکھنا پڑا، بالخصوص
سلم شریف کی روایت کا صحیح ہونا تو اہل انصاف پر ظاہر ہے، اور ابو داؤد کی تضعیف کو اکثر نے
رو کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر میں اس تضعیف کی نسبت لکھتے ہیں:

وقد ضعفها ابو داؤد وغيره، ولم يكتف
الى ذلك بعد صحة طريقها وثقة راويها، و
هذا هو الشاذ المقبول (فتح ص ۱۹۹)

اور امام عینی نے شرح بخاری میں جملہ واذا قرأ فانصتوا کو بدرجہ اتم صحت کو پہنچایا ہے،
اور شبہات معترضین کو دفع کیا ہے، اور اسی ذیل میں فرماتے ہیں:

عن ابن حنبل انه صححه الحديثين يعني
حديث ابى موسى وحديث ابى هريرة،
والعجب من ابى داؤد انه نسب الوهم
الى ابى خالد، وهو ثقة بلا شك، انتهى
(عمدة القارى ص ۱۵۱)

بالجملہ ابو خالد اول تو ثقہ ہیں، چنانچہ علامہ عینی شرح بخاری میں فرماتے ہیں:

اما ابو خالد فقد اخرج له الجماعة
كما ذكرنا، وقال اسحق بن ابراهيم:
سالت وكيعا عنه، فقال: ابو خالد
ممن يسأل عنه؛ وقال ابو هاشم
الرفاعي: حدثنا ابو خالد الاحمر
الثقة الامين، انتهى
(حوالہ بالا)

دوسرے ابو خالد اس روایت میں منفرد نہیں، بلکہ محمد بن سعد الانصاری روایت نسائی
میں اس کا شریک ہے، جس کو شک ہو ملاحظہ کر لے، اور امام منذری نے بھی قول ابو داؤد کا

انکار کیا ہے، اب بھی ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ دربارہٴ ممانعتِ قرارت کوئی حدیث صحیح موجود نہیں، چاند پر خاک ڈالنا ہے۔

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ مَمْنَعَتِ قَرَارَتٍ بِرِاسْتِدْلَالٍ (اور اس پر اعتراضات کے جوابات)

اس بحث کے بعد مجتہد صاحب نے دربارہٴ آیت کریمہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ کچھ ارشاد فرمایا ہے، اول تو دعویٰ یہ کیا ہے کہ ”خفیہ اس آیت کے معنی خلاف مراد مفسرین معتبرین کے لیکر اس سے ثبوتِ ممانعتِ قرارت کرتے ہیں“ سو اس کے جواب میں ہم یہاں تو کچھ عرض نہیں کرتے، ناظرین اور اوراق ذرا انتظار کریں، کہ اس کے آگے مجتہد صاحب دربارہٴ تفسیرِ آیت مذکورہ کیا کیا ہدیاں سرائی کرتے ہیں جس سے مجتہد صاحب کے دعوے کی درستی اور مجتہد صاحب کی راست بازی ہر ادنیٰ اعلیٰ پر خوب منکشف ہو جائے گی، فرماتے ہیں:

اعتراض (۱) انصاف کے مراد ترکِ جہر ہے | قولہ: استدلال تمہارا ساتھ آیت مذکورہ کے بچند وجوہ فاسد و ناتمام ہے، اولاً بایں وجہ کہ آیت سے فقط استماع و انصات ہی ثابت ہوتا ہے، اور یہ بات ایسے سکوت کو مقتضی نہیں کہ مقتدی اپنے نفس میں سُرّابھی نہ پڑھ سکے، اس واسطے کہ انصات نام ہے ترکِ جہر کا، الی آخر ما قال۔

جواب | اقول: سبحان اللہ! جناب مجتہد صاحب! مسائل فقہیہ میں تو متقدمین نے بھی اجتہاد کیا تھا، مگر لغات میں سب نے اور وہی کا اتباع کیا تھا، حتیٰ کہ انبیاء علیہم السلام اس میں موافق اہل لسان ہی کے گفتگو فرماتے تھے، یہ آپ ہی کا اجتہاد بے بنیاد ہے کہ معانی لغات میں بھی

آپ کا اجتہاد چلتا ہے، آپ جو انصات کے معنی ترک جہر کے ارشاد فرماتے ہیں، فرمائیے تو سہی صاحب قاموس نے یہ معنی لکھے ہیں، یا صاحب صراح نے، یا ایجا و بندہ ہے؟ آپ کے نزدیک یہ معنی انصات کے حقیقی ہیں یا مجازی؟

اگر حقیقی ہیں تو اس کی غلطی کی یہی وجہ کافی ہے کہ اہل لغت نے یہ معنی نہیں لکھے، سب اس لغت انصات کے معنی سکوت کے لکھتے ہیں، اور سکوت کے معنی عدم تکلم کے، چنانچہ قاموس میں ہے، سکت: انقطع کلامہ، فلم یتکلم (سکت کے معنی ہیں: اس کی بات ختم ہو گئی، پس وہ کچھ نہ بولا) فارسی والوں اور اردو والوں کی عبارات کو ملاحظہ فرمائیے کہ وہ سکوت کے معنی خموشی اور چپ ہونے کے لکھتے ہیں، یا حسب ارشاد سامی بلند آواز سے نہ بولنے کے؟

اور اگر ان معنی کو معنی مجازی کہتے، تو سب جانتے ہیں کہ معنی مجازی جب لئے جاتے ہیں کہ جب کسی وجہ سے معنی حقیقی مراد نہ ہو سکیں، اور معنی مجازی کا کوئی قرینہ موجود ہو، اور آیت مذکورہ میں تو معنی مجازی کے قرینہ کے بدلے معنی حقیقی یعنی عدم تکلم کا قرینہ ظاہر یعنی لفظ فاسترحوا موجود ہے، چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔

علاوہ ازیں اگر علی سبیل التسلیم ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ انصات کے معنی حقیقی عدم جہر کے آتے ہیں، خواہ عدم جہر عدم تکلم کے ضمن میں موجود ہو، خواہ کلام سترہ کے ضمن میں، تو پھر بھی اس آیت خاص میں تو عدم تکلم ہی کے معنی لینے ضروری ہیں، اول تو اقوال مفسرین ملاحظہ فرمائیے کہ جمہور مفسرین معتبرین آیت مذکورہ میں انصات کے معنی عدم تکلم اور خاموشی ہو جانے کے لکھتے ہیں، دیکھئے! حضرت شاہ ولی اللہ صاحب جن کو آپ بھی اجل علماء میں فرماتے ہیں، ترجمہ فارسی میں اَنْصَتُوا کے معنی نہ خاموش باشید، (چپ رہو) فرماتے ہیں، اور شاہ رفیع الدین صاحب اور شاہ عبدالقادر صاحب نے ”چپ رہنے اور کان لگانے“ کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، اب آپ ہی فرمائیے کہ ان ترجموں سے آپ کی تائید ہوتی ہے یا ہماری؟!

مگر شاید آپ اپنے اجتہاد پر آئیں، تو خاموش رہنے اور چپ ہونے کے معنی بھی عدم جہر کے فرمانے لگیں، تو قطع نظر اس امر کے کہ یہ محض آپ کی سینہ زوری ہے، یہ تو فرمائیے کہ کوئی لغت کسی زبان میں ایسا بھی ہے کہ جس کے معنی عدم تکلم کے ہوں؟ قاموس و صراح میں تو سکوت کا عدم تکلم و خاموشی

کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، مگر آپ تو کسی کی سنت ہی نہیں، تفاسیر کو دیکھتے تو کسی نے مفسرین معتبرین میں سے آپ کے ارشاد کے مطابق ترجمہ نہیں کیا، مقام حیرت ہے کہ آپ تو ابھی ہماری نسبت مخالفت مفسرین کا اتہام لگا کر آئے ہو، اور خود ہی ایسی جلدی مفسرین کا خلاف کرنے لگے، واہ حضرت مجتہد صاحب! جو دعویٰ ہماری نسبت کیا تھا، بیان دلیل کے وقت اس کو اپنی نسبت ثابت کر گئے! ۵

اس سے میں، شکوہ کی جا، شکر ستم کر آیا! کیا کروں؟، تھا میرے دل میں، سوزیاں پر آیا! آپ کو چاہتے کہ انصاف کے معنی جو آپ نے اس آیت میں عدم جہر کے لئے ہیں، اپنے دعوے کے موافق مفسرین معتبرین کے حوالہ سے اس کو ثابت فرماؤ، آپ نے انصاف کے یہ معنی تفسیر کبیر میں سے غالباً اڑائے ہیں، مگر امام رازی نے خود اس معنی کا رد کر دیا ہے، مگر آپ نے اپنی دیانت کی وجہ سے رد سے اعراض فرما کر فقط مردود پر اکتفا کر لیا ہے۔

استماع اور سماع میں فرق | علاوہ ازیں اگر اقوال مفسرین سے قطع نظر کیجئے تو بھی آیت مذکورہ میں انصاف کے معنی خاموش رہنے کے ادنیٰ سے تا ثل سے سمجھ میں آتے ہیں، کیونکہ استماع اور سماع میں فرق ہے، ”سماع“، مطلق سننے کو اور ”استماع“، توجہ کامل کے ساتھ سننے کو کہتے ہیں، تو اب ترجمہ آیت کا یہ ہوا کہ ”جب قرآن پڑھا جائے تو خوب متوجہ ہو کر سنو اور بالکل چپ ہو جاؤ“، یہ مطلب نہیں کہ خوب متوجہ ہو کر سنو اور آہستہ آہستہ آپ پڑھے جاؤ۔ ظاہر ہے کہ پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی ہو، مگر مانع استماع ہے، چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں:

اذا ثبت هذا، وظاهر أن الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع، علمنا أن الأمر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة، انتهى (تفسیر کبیر ص ۱۶۸)

(جب یہ ثابت ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ قرات میں مشغول ہونا بھی استماع (کان لگا کر سننے) سے مانع رہتا ہے، تو معلوم ہوا کہ استماع کا حکم مانع قرات کا فائدہ دیتا ہے۔)

بلکہ استماع کے معنی اصلی کسی امر کی طرف کان لگانے اور متوجہ ہونے کے ہیں، نوبت سماعت آئے یا نہ آئے، چنانچہ روایت مسلم میں یہ الفاظ ہیں: کان رسول الله صلى الله عليه وسلم

يُعِزُّ إِذَا اطَّلَعَ الْفَجْرُ، وَكَانَ يَسْتَمِعُ الْإِذَانَ، فَإِنْ سَمِعَ إِذَا نَا أَمْسَكَ وَلَا آغَارَ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت حملہ کیا کرتے تھے جب صبح صادق ہو جاتی تھی، اور آپ اذان کی طرف کان لگایا کرتے تھے، اگر اذان سن لیتے تو رک جاتے، ورنہ حملہ کر دیتے) اب ملاحظہ فرمائیے کہ عبارت حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ سماع بہ نسبت استماع عام ہے، اور اس صورت میں اعتراض جناب کالغو ہونا ایسا واضح ہے کہ سب اہل فہم جانتے ہیں۔

سکتین کی بحث میں معنی مجازی مراد ہیں | باقی اس کے آگے جو آپ نے دو حاشیوں ایسی نقل فرمائی ہیں کہ جن میں سکتہ اور اشکات کے معنی عدم

جہر کے ہیں، آپ کو کسی طرح مفید نہیں ہو سکتیں، ظاہر ہے کہ ان روایات میں سکوت مطلق اور حقیقی مراد نہیں، بلکہ سائل کا یہ مطلب ہے کہ یا رسول اللہ! سکوت عن القراءة کے وقت میں آپ کیا کہا کرتے ہیں؟ اور معنی مجازی نہ آپ کو مفید نہ ہم کو مضر، کما مثر، کیونکہ آیت میں تو اور اُلْثَا لَفْظ قَاتِلَةً قُتِلَا قَرِيبَةً معنی حقیقی کا تھا، اس لئے معنی مجازی وہاں مراد لینے محض ترجیح مرجوح تھے، ہاں حدیث میں چونکہ معنی مجازی کا قرینہ ظاہر ہے، اس لئے سکوت کے معنی حقیقی کا ترک کرنا ضروری ہوا۔ اس کے بعد مجتہد صاحب نے دوسری وجہ بطلان استدلال مذکور کی پیش کی اعتراض دوم | ہے، جس کا خلاصہ ذکر امر ہیں۔ اول تو یہ کہ اگر ہم اس کو مان

لیں کہ انصاف سے بالکل خاموشی اور عدم قرارت مطلقہ کا حکم نکلتا ہے، تو یہ استماع وانصات نماز جہریہ کے ساتھ مختص ہوگا، کیونکہ صلوٰۃ سترہ میں تو استماع ہو ہی نہیں سکتا، تو اب بھی آیت مذکورہ سے فقط صلوٰۃ جہریہ میں سکوت ثابت ہوا، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک مانعت قرارت صلوٰۃ جہریہ اور سترہ سے عام ہے۔

اعتراض سوم | اور امر دوم یہ ہے کہ بالفرض اگر ہم بوجہ آیت مذکورہ یہ بھی تسلیم کر لیں کہ اس آیت سے استماع وانصات صلوٰۃ جہریہ و سترہ دونوں میں ثابت

۱۔ پہلی حدیث بخاری اور مسلم میں ہے کہ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریر اور قرارت کے درمیان سکوت فرمایا کرتے تھے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! آپ اس سکوت کی حالت میں کیا پڑھا کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ هَذِهِ السُّرَّةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا۔ دوسری حدیث سنن اربعہ میں ہے، جس میں حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ نے آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو سکوتوں کا ذکر کیا ہے، ایک سکتہ تکبیر تحریر کے بعد، اور دوسرا وَلَا الصَّالِّينَ کے بعد ۱۲

ہوتا ہے، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرارت فاتحہ اس حکم سے خاص ہے، کما مقرر۔
اعترض دوم کا جواب | سوال اول امر کا جواب تو یہ ہے کہ ابھی گزر چکا ہے کہ سماع و استماع میں فرق ہے، سو معنی آیت تو فقط یہ ہیں کہ بوقت قرارت قرآن خوب متوجہ ہو اور خاموش رہو، خواہ تمہارے کان میں آواز آئے یا نہ آئے۔ اگر بوجہ بعد، صلوٰۃ جہریہ میں بھی کسی کے کان میں آواز قرارت امام نہ پہنچے، تو شاید آپ اس کو بھی اس حکم سے سبکدوش فرمائیں گے؟

علاوہ ازیں اگر آپ کے ارشاد کے موافق یہی تسلیم کر لیا جائے تو غایت مافی الباب یہ ہوگا کہ مقتدی صلوٰۃ سیرتہ میں حکم فَاَسْتَمِعُوا کا مخاطب نہ رہا، مگر تاہم خطابِ اَنْصِتُوا سے کیونکر بری ہو جائے گا، اور انصات، استماع پر موقوف نہیں، تاکہ آپ کو اس امر کی گنجائش ملے کہ استماع نہ رہا تو انصات بھی اس کے ذمہ نہ رہے گا، تو اب یہ مطلب ہوگا کہ حکم استماع کو صلوٰۃ جہریہ کے ساتھ مختص ہو، مگر خطابِ اَنْصِتُوا ابھر حال قائم ہے، دیکھئے! علامہ امام ابن الہمام شرح ہدایہ میں بعینہ یہی فرماتے ہیں:

وحاصل الاستدلال بالآیۃ أَنَّ الْمَطْلُوبَ
 أَمْرَانِ: الاستماعُ والسکوتُ، فَيُعْمَلُ
 بِكُلِّ مِنْهُمَا، وَالْأَوَّلُ يَخْتَصُّ الْجَهْرِيَّةَ، وَ
 الثَّانِي لَا، فَيَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ، فَيُجِبُ
 السَّكُوتُ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ مُطْلَقًا.
 (فتح القدیر ص ۲۹۸)

(آیت سے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں
 مطلوب ہیں، کان لگا کر سننا اور چپ رہنا، لہذا دونوں
 پر عمل کیا جائے گا، اور کان لگا کر سننا تو جہری نمازوں
 کے لئے خاص ہوگا، مگر خاموش رہنا عام ہے، لہذا
 اس کا حکم علی الاطلاق ہوگا، پس جہری اور ستری
 دونوں نمازوں میں خاموش رہنا واجب ہے۔)

اور احادیث منع قرارت کو جب اس کے ساتھ بطور تفسیر ملا یا جائے، تو پھر تو کسی قسم کا
 خفا ہی نہیں۔

اعترض سوم کا جواب | اور امر دوم کا جواب یہ ہے کہ اس تخصیص کو بوجہ متعددہ ہم پہلے رد
 کر چکے ہیں، آپ نے پہلے بھی دعوتے تخصیص بلا دلیل کیا تھا، اور اب
 بھی فرمائیے تو سہی، آپ کے یہاں تخصیص کرنے کے لئے کسی دلیل و شرط کی ضرورت بھی ہے؟

یا کیف ما اتفق جہاں چاہا حکم تخصیص لگا دیا؟ مگر عرض کر چکا ہوں کہ حدیث عبادہ متفق علیہ جو آپ نے بیان فرمائی ہے، وہ تو اس آیت اور دیگر نصوص منع قرار ت کے معارض ہی نہیں، جو اس سے تخصیص کی جائے، باقی حدیث ثانی، اس کی صحت ہی مختلف فیہ ہے، سو ایسی حدیث سے آیت کی تخصیص کرنا ہم کیونکر تسلیم کر سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں جملہ وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَلِمْ اَوْر قِرَاءَةُ الْاَمَام قِرَاءَةً لَّہٗ کس کس کی تخصیص اپنے خیال کے بھروسے پر کر دے؟ مگر ہاں جس کی نظر میں حکم الہی کی وقعت نہ ہو (وہ) جو چاہے سو کرے۔

جناب مجتہد صاحب! یہ آیت دربارہ منع قرار ت وہ حکم ناطق ہے کہ جمہور علما نے اس کو تسلیم کیا ہے، جمیع مجتہدین میں حضرت امام شافعی نے قرار ت فاتحہ خلف الامام کا زیادہ اہتمام کیا ہے، مگر اسی آیت کی وجہ سے سکتہ معلومہ ————— کہ کسی حدیث مرفوعہ سے اس کا پتہ نہیں ملتا ————— تجویز کرنا پڑا، علیٰ ہذا القیاس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے تَشْتَعُّ سکتات کا حکم لگایا، اگر یہی آپ کی تخصیص جاری ہو جاتی تو اتنی دقتیں اٹھانی نہ پڑتیں۔

بالجملہ یہ آپ کی تخصیص خلاف عقل و نقل و مذہب جمہور علما رہی ہے، اور اس کے متعلق چند باتیں تقاریر گذشتہ میں اپنے موقع پر عرض کر چکا ہوں جس سے آپ کی تخصیص اور بھی زیادہ بے اصل معلوم ہوتی ہے۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے تیسری وجہ بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ **اعترض چہارم** | آیت اِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ————— الایۃ ————— آیت فَاَقْرُءْ وَاَمَّا تَلَسَّوْا مِنَ الْقُرْآنِ کے اس صورت میں معارض ہو جائے گی، کیونکہ آیت اول میں تو حنفیہ کے اقوال کے موافق قرار ت سے مقتدی کو بالکل منع کر دیا، اور آیت ثانی میں علی العموم مقتدی ہو یا امام یا منفرد حکم قرار ت فرمایا گیا۔

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کوئی فتویٰ تو ہمیں نہیں ملا، البتہ مستدرک حاکم ص ۲۳۸ اور سنن دارقطنی ص ۳۱۶ میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے جس میں سکتات امام میں فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، مگر اس کے ایک راوی محمد بن عبد اللہ یثربی کو امام نسائی نے متروک قرار دیا ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ نے منکر الحدیث کہا ہے، ابن معین اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے، نیز اس کی سند میں اختلاف بھی ہے، لہٰذا اس روایت کو عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے بھی روایت کرتے ہیں، دیکھئے سنن دارقطنی ص ۳۱۶، فہذا اختلاف فی اسنادہ (فتح الملہم ص ۲) ۱۲

ہمارے جوابات گذر چکے | سو اس کے دو جواب قریب ہی عرض کر آیا ہوں، کہ جن میں سے جواب اول میں تو بلا تکلف دونوں آیتیں اپنے اپنے موقع پر ٹھیک رہتی ہیں، اور کسی آیت میں کسی طرح کی تخصیص وغیرہ کرنی نہیں پڑتی، اور دوسرے جواب میں بقرینہ شان نزول تخصیص کی گئی ہے، سو ان کا اعادہ کرنا فضول ہے۔

صاحب نور الانوار کا جواب | ہاں صاحب نور الانوار نے جو اس تعارض کو بیان کر کے جواب دیا ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب اس جواب کی تغلیط کرتے ہیں، اس قصہ کو یہاں بیان کرتا ہوں، _____ سنئے! صاحب نور الانوار کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ:

”جب دو آیتوں میں تعارض ہوتا ہے تو حدیث کے ذریعہ سے باہم ترجیح دیا کرتے ہیں، چنانچہ آیتین مذکورہ میں جب بطریق گذشتہ تعارض ہوا، تو احادیث کی طرف رجوع کیا، سو قراءۃ الامام قراءۃ لہ سے آیت **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ** — الیہ — کا رجحان دربارہ منع قرارت ثابت ہو گیا۔“

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس سے رجحان مذکور ثابت نہیں ہو سکتا، سو مجتہد صاحب کا یہ اعتراض ان جوابوں پر تو جو کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں چل ہی نہیں سکتا، چنانچہ ظاہر ہے، ہاں عبارت نور الانوار پر بظاہر واقع ہوتا معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی دراصل غلط ہے، کیونکہ اول تو ہم اس حدیث کی صحت، اقوال علماء سے ثابت کر چکے ہیں، کماثر، پھر ان علماء کی تصحیح مدلل کے روبرو ایسوں کی تضعیف بے اصل کو کون پوچھتا ہے۔

دویم اگر پیاس خاطر مجتہد صاحب اس تضعیف کو مان بھی لیں، تو مجتہد صاحب تا وقتیکہ اس امر کو ثابت نہ کریں کہ احادیث ضعیفہ مفید ترجیح بھی نہیں ہوتیں، اس وقت تک یہ دعویٰ ناتمام ہے، کما هو ظاہر۔

خیالی توفیق | صاحب نور الانوار کی تقریر گذشتہ پر مجتہد صاحب نے بزعم خود اعتراض کر کے بعد اپنے طور پر آیتین مذکورہ میں طریقہ رفع تعارض بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

”قولہ: پس توفیق در میان دو آیت کے بایں طور کی جائے گی، کہ آیت اول حل کی جائے گی ماعدائے فاتحہ پر، اور آیت ثانی میں قرارت مطلق مراد لی جائے گی، پس اندریں صورت

درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہو گئی، اور مخالفت احادیث صحیحہ متفق علیہا سے بھی نہ رہی،

اور عمل بالسنۃ واتباع قرآن شریف بھی حاصل ہو گیا، انتہی،

اقول: ہم حیران ہیں کہ صاحب نور الانوار کے قول کی یہ نسبت جناب مجتہد صاحب کے کلام میں کون سی بات زیادہ ہو گئی، فقط اتنا فرق ہے کہ صاحب نور الانوار نے بموجب حدیث مذکور آیت فَاَقْرِءْ اٰیٰتِیْنَ تَخْصِیْصِ مَآئِیْ تَقٰی، اور ہمارے مجتہد صاحب نے بلا بیان دلیل بزور اجتہاد و خلاف مذہب جمہور، آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ مِنْهُ فَسَمِعَ صَلٰوةَ جَهْرِیْ ہُوَ یَسْمَعُ، جس طرح چاہے فاتحہ کو پڑھ لیا کرے، مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص امام کے پیچھے صلوٰۃ جہری ہو یا سہری، جس طرح چاہے فاتحہ کو پڑھ لیا کرے، کسی طرح کی روک نہیں، اور اس قول کا خلاف رائے جمہور مجتہدین و صحابہ ہونا ظاہر ہے، باوجود اس رکاکت کے مجتہد صاحب فخر بیان کرتے ہیں:

” اندری صورت درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہو گئی،

کوئی پوچھے کہ توفیق بلا تغیر و تخصیص اگر مراد ہے تو محض غلط آپ ہی خود تخصیص کی تصریح فرما رہے ہیں، اور اگر توفیق بعد تخصیص مراد ہے تو بعد تخصیص تو نور الانوار کی عبارت سے ہی توفیق ظاہر ہے۔ ہاں اس قدر فرق ہو گیا ہے کہ آپ کی توفیق خیالی بلا دلیل تحکم محض خلاف قواعد جمہور اور وہ توفیق اس کے بالعکس، اور آپ کا یہ فرمانا کہ:

” احادیث صحیحہ کی مخالفت بھی نہ ہوئی، بلکہ عمل بالسنۃ واتباع قرآنی دونوں حاصل ہو گئے،

یہ بھی محض آپ کا خیال ہے، اگر آپ نے حدیث مذکور کو محمد بن اسحق پر عمل کر لیا، تو حدیث فقہاء الامام ائمہ اور حدیث مسلم وابن ماجہ و نسائی کو ترک کر دیا، کما مرقہ، اور صاحب نور الانوار نے حدیث محمد بن اسحق کو اگر ترک کیا تو احادیث مذکورہ پر عمل کیا، اور تقاریر گزشتہ سے اہل فہم کو ظاہر ہو جائے گا کہ کون سی جانب اولیٰ اور اشلّم اور اقویٰ ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب نے وجہ راجع، استدلال حنفیہ کے پانچواں اعتراض کہ حکم استماع و انصاۃ کفار کو ہے

نہیں کیا بلکہ وہ مطلب مجتہد صاحب نے اپنی فہم کے موافق تفسیر کبیر سے نقل کیا ہے، خلاصہ اس کلیہ ہے کہ: در آیت اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ اَلَمْ یَسْمَعْ اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ سَمْعٌ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ اَبْصَارٌ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ اَفْئِدَةٌ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ اُذُنٌ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ اَبْصَارٌ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ اَفْئِدَةٌ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہُمْ اُذُنٌ کیونکہ اس صورت میں نظم قرآنی میں باہم ربط خوب ہو جائے گا، اور اگر خطاب مومنین کی طرف

مانا جائے، تو یہ خرابی ہوگی کہ ربط نہ رہے گا۔

دوسرے آیت مذکورہ سے پہلے توجہ فرماتے ہیں هَذَا بَصَائِرُ لِمَنْ رَزَقَكُمْ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، اور آیت مذکورہ میں وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا، لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ، بطور خلاف جزم ارشاد فرمایا ہے، تو اس لئے چاہئے کہ ”لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ کا خطاب کفار کی طرف ہو۔ پس خلاصہ تقریر تو یہی دوا امر ہیں، گو عبارت طویل ہے۔

جواب | سو اس عبارت طویل کا جواب ہماری طرف سے اسی قدر کافی ہے کہ یہ تفسیر جمہور مفسرین کے قول کے بالکل خلاف ہے، مجتہد صاحب تو ہم پر الزام خلاف مفسرین لگاتے تھے، اب کوئی پوچھے کہ حضرت کیا سختی پیش آئی جو اپنے ارشاد کو پس پشت ڈال دیا! اب فرمائیے کہ مجبور و عاجز ہو کر معنی آیت شریف، خلاف مفسرین معتبرین ہم لیتے ہیں یا آپ؟ خدا کے لئے کچھ تو فرمائیے! باقی آپ کے معنی کا خلاف تفسیر مفسرین معتبرین ہونا اظہر من الشمس ہے، تفسیر کبیر ہی میں اول تو ملاحظہ فرمائیے کہ اقوال ائمہ و تابعین اس آیت کی شان نزول میں کیا ہیں؟ ایک کی بھی یہ رائے نہیں، تفسیر ابوسعود میں فرماتے ہیں:

وجہور الصحابة رضى الله تعالى عنهم على انه
في استماع المؤتم (تفسير ابوسعود ص ۲۲۲)
(جمہور صحابہ کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت مقتدی
کے سننے کے بارے میں ہے)

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی یہی روایت کی ہے۔ صاحب معالم التنزیل نے
شان نزول میں چند اقوال لکھ کر فرمایا ہے:

والأولى أولها: وهو أنها في القراءة في الصلوة
(معالم بغوی ص ۲۲۲ بر حاشیہ خازن)
(سب سے بہتر پہلی صورت ہے، یعنی یہ آیت
قرأت فی الصلوة کے بارے میں ہے)

مدارک میں بھی وہی ہے جو ابوسعود میں تھا، علیٰ هذا القیاس اور تفاسیر معتبرہ کو ملاحظہ
فرمائیے، مذہب جمہور تو یہی ہے کہ قرأت خلف الامام میں نازل ہوئی ہے، ہاں بعض بعض
کے اقوال اور بھی ہیں، مثلاً بعض استماع خطبہ، اور بعض دربارہ نسخ کلام فی الصلوة اس کا
نزول بتلاتے ہیں، سو بشرط انصاف ہمارا مطلب ہر طرح ثابت ہے، مگر آپ نے جو لکھا ہے کہ
اس کے مخاطب کفار ہیں، یہ قول تو بالکل ساقط الاعتبار ہے، اور اس تاویل کو اور علمائے
بھی رکیک لکھا ہے۔

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ ”در صورت خطاب مومنین ربط آیات مختل ہو جائے گا“ خلاف

تدبر ہے، اکثر مفسرین نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، اور ہر ذی فہم پر ظاہر ہے، تفاسیر میں ملاحظہ فرمائیے، بلکہ خطاب الی الکفار قرار دینا بلا تاویل بعیدہ درست نہیں ٹھیکاً۔
ایسا ہی نعل کو خلاف یقین سمجھنا خلاف اقوال علماء ہے، اکثر علماء نے اس امر کی تصریح فرمادی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ نعل وغیرہ کلام الہی میں مفید جزم ہوتا ہے، نعل کی وجہ دونوں آیتوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں آتا، معنی یہ ہوئے کہ:

”یہ کتاب مومنین کے لئے موجب بصیرت و ہدایت و رحمت ہے، سو اب سب مسلمانوں کو حکم ہوتا ہے کہ جب یہ کتاب بایں صفات موصوف ہے، تو تم تبصیر تام ساکت و صامت ہو کر اس کو سنو، تاکہ تم پر بھی نزول رحمت الہی ہو“

خیر اس بات کو مختصر کرتا ہوں، اور یہ عرض کرتا ہوں کہ اول آپ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ جمہور صحابہ و مفسرین کے خلاف جو آپ نے تفسیر فرمائی یہ کسی طرح مقبول نہیں ہو سکتی، کیونکہ شان نزول محض امر نقلی ہے، پہلے آپ اس کو ثابت فرمائیے، چنانچہ اور علماء نے بھی اس تفسیر پر بڑا اعتراض یہی کیا ہے، اس کے بعد پھر ان شار الشرح ہم بھی آپ کو بتلا دیں گے کہ عمدہ معنی کون سے ہیں، اور مرجوح کون سے؟

بہتان بندی | بعد ازیں مجتہد صاحب نے حسب العادت ایک تقریر اپنے فخر المجتہدین مجتہد محمد حسین صاحب کی ایک صفحہ پر نقل فرمائی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

”مجتہد مذکور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سبھی حنفیہ جو حدیث شریف کو صحیح مان کر اور جرح و قدح سے سالم جان کر اس کے مقابلہ میں قرآن کی آیت پڑھتے ہیں، بے شک یہی اعتقاد رکھتے ہیں کہ آں حضرتؐ نے اس آیت کے معنی نہیں سمجھے، ورنہ حدیث کے مقابلہ میں کبھی قرآن نہ پڑھتے، بلکہ دونوں کو موافق کرتے، الی آخر الافتراء الصریح“

اقول: مجتہد صاحب! آپ کے اس بہتان بندی کے جواب میں بمقتضائے ”کلوخ انداز را پا داس سنگ است“ ہم بھی کہتے ہیں کہ حضرات غیر مقلدین جو اپنے اجتہاد و تارسا کے بھروسے

۱۔ بیان القرآن میں نعل کا ترجمہ ”عجب نہیں“ فرما کر لکھا ہے کہ ”شاہی محاورہ میں ”عجب نہیں“ کا لفظ و عدو کے موقع میں بولا جاتا ہے“ (سورہ بقرہ آیہ ۱۲) ۲۔ تمام نسخوں میں اختلاف کی جگہ ”اختلاف“ ہے، تصحیح ہم نے کی ہے ۳۔ ڈھیلا مارنے والے کی سزا پتھر ہے، اینٹ کا جواب پتھر!

آیت قرآنی و احادیث نبوی و اقوال صحابہ و مفسرین کو پس پشت ڈالتے ہیں، اور یہ بہانہ تحقیق، اکثر مواقع میں بلاوجہ وجہ احادیث نبوی کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں، اور نصوص قطعی الدلالة کی خلاف اقوال و مسلمات سلف ——— تخصیص کرتے ہیں، چنانچہ یہ تمام امور بہ نسبت مجتہد صاحب اسی دفعہ میں گزر چکے ہیں، تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بے شک ان حضرات کا یہی عقیدہ ہے کہ ہماری رائے کے مقابلہ میں نہ نص قرآنی قابل اعتماد ہے، نہ احادیث نبوی، نہ اقوال صحابہ لائق تسلیم ہیں، نہ تفسیرات مفسرین، نعوذ باللہ من ذلك الجهل العظیم۔

کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے! | علاوہ ازیں آپ جو ارشاد کرتے ہیں کہ: ”احادیث نبوی و آیات قرآنی میں توافق کرنا چاہئے“ تو یہ تو فرمایے!

کیا توفیق کے یہی معنی ہیں کہ بموجب حدیث محمد بن اسحق جس کی صحت میں بھی کلام ہے، نص قرآنی قطعی الدلالة کے حکم میں خلاف جمہور تخصیص کا حکم لگا کر قرارت فاتحہ کو اس سے خارج کر دیا، اور خلاف ائمہ مجتہدین یہ فتویٰ دے بیٹھے کہ قرارت فاتحہ حکم وجوب استماع و انصات سے خارج ہے، صلوٰۃ جہری ہو یا ستری قرارت فاتحہ ہر حالت میں مقتدی کے ذمہ واجب ہے، بشوق تمام حکم وجوب استماع و انصات سے اعراض کر کے امام کے ساتھ ساتھ قرارت فاتحہ کو ادا کرنا چاہئے۔ اور ائمہ مجتہدین تو وجوب قرارت فاتحہ علی المقدی کے علی العموم قائل ہی نہ تھے، البتہ حضرت امام شافعی رحمہ وجوب قرارت کے قائل تھے، مگر انہوں نے باوجود حکم وجوب قرارت کے ارشاد فَاَسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا کو بھی پیش نظر رکھا، اور امام کو حکم سکوت اور مقتدی کو حکم قرارت فرمایا، لیکن ہمارے مجتہد صاحبوں نے سب قصہ ہی اٹھا دیا، اور ایسی صورت نکالی کہ جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کو نہ سوچھی تھی، اور غضب تو یہ ہے کہ پھر اس تخصیص ساقط الاعتبار، اور تفسیر دور از کار پر اس قدر ناز بے جا فرماتے ہیں کہ خدا کی پناہ! اور موافق مضمون مصرعہ مشہور:

چہ دلاور است دزدے کہ بکفسد چراغ دارد

چشم حیا و انصاف کو بند کر کے ہم پر الزام مخالفت مفسرین لگانے کو مستعد ہوتے ہیں!! اور تطبیق بین النصوص کی خوبی میں کس کو کلام ہے؟ مگر آپ اور آپ کے فخر المجتہدین جو اس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ محض غلط ہے، کم از کم، آپ کے نزدیک شاید تطبیق نصوص اس

امر کا نام ہے، کہ وجہ بے وجہ جس طرح بن پڑے ایک سند کو دوسری سند پر ترجیح دے کر ایک کو معمول، دوسری کو متروک کر دیا، چنانچہ مجتہد صاحب نے احادیث حکم قرارت و منع قرارت میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے، گو یہ طریقہ بھی مجتہد صاحب کو ہی مضر ہے، کما مقرر مفصلاً، اور جہاں اس طریقہ سے بھی کام نکلتا نہ دیکھا، تو پھر مبلغ سعی آپ حضرات کا یہ ہے کہ بے سوچے سمجھے صاف حکم تخصیص نافذ ہو جاتا ہے، چنانچہ نصوص حکم قرارت اور آیت فَاَسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا میں آپ نے یہی طریقہ استعمال کیا ہے، مگر تمام اہل علم جانتے ہیں کہ ان دونوں امروں کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر کرنا بے جا ہے، سب کو معلوم ہے کہ توفیق و تطبیق اس کا نام ہے کہ دونوں حکموں میں مخالفت اور تعارض باقی نہ رہے، سو اگر آپ ان نصوص میں اس قسم کی کوئی بات نکالتے، تو پھر تخصیص حکم آیت و ترک احادیث منع قرارت کی نوبت ہی کیوں پیش آتی؟ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ تطبیق کے معنی حقیقی بھی اب تلک ذہن خدام میں نہیں آئے!

ایک حکایت

مجتہد صاحبوں کی اس تطبیق پر مجھ کو ایک حکایت یاد آئی، ایک زمانہ میں نیاز مند میرٹھ میں بوجہ طالب علی مقیم تھا، ایک مدعی اجتہاد بھی — جیسے آج کل ہوتے ہیں — موجود تھے، ایک روز فرمانے لگے کہ ائمہ مجتہدین خواہ مخواہ بعض احادیث کو مخالف سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں، دیکھئے! احادیث فوق السّرة ہاتھ باندھنے کو، اور تحت السّرة ہاتھ باندھنے کو ائمہ نے ترک کیا، بعض نے اول کو ترک کیا، اور بعض نے ثانی کو، حالانکہ تطبیق ممکن ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ فرمائیے کہ تطبیق آپ نے کیا ایجاد فرمائی ہے؟ بڑے فخر سے ارشاد کیا کہ ایک ہاتھ فوق السّرة اور دوسرا ہاتھ تحت السّرة ہونا چاہئے، تاکہ عمل بالحدیثین ہو جائے، اور کسی حدیث کا ترک لازم نہ آئے۔

مگر ہاں ہمارے مجتہد صاحب کی تطبیق سے یہ تطبیق ایک وجہ سے اولیٰ ہے، کیونکہ یہ صدق تطبیق تو ہے، گو جہالت کی تطبیق ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب تو عین تعارض کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر فرماتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب کا فہم واجتہاد کچھ اور بھی اعلیٰ ہے، کیوں نہ ہو! ذَلِك فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ!

تطبیق اس کو کہتے ہیں

مجتہد صاحب! ذرا چشم انصاف کھول کر دیکھئے تطبیق اس کو کہتے ہیں جس طرح ہم نے اس دفعہ میں عرض کیا ہے، آپ نے تو حدیث لا صلوة لمن لم يقرأ اباً ما القرآن کو احادیث منع قرارت کے معارض ٹھیرا کر ان احادیث

کے ترک و ضعف کا حکم لگا دیا، اور ہم نے پورے طور پر یہ امر ثابت کر دیا کہ یہ حدیث سرے سے احادیث منع کے معارض ہی نہیں، گو در صورت تسلیم تعارض بھی ہم نے جواب بیان کر دیئے ہیں۔ ہاں حدیث ثانی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ روایت محمد بن اسحق مروی ہے گو بظاہر معارض ہے، مگر ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ فی الحقیقت وہ بھی معارض نہیں، کیونکہ تعارض حقیقی میں اتحاد زمانہ شرط ہے، اور ہم نے بشہادت اشارات حدیث، نصوص مذکورہ میں تقدم و تاخر ثابت کر دیا، چنانچہ مفصلاً گزر چکا ہے۔

اب فرمائیے! توفیق بین النصوص اس کا نام ہے کہ بعض کو معمول بہ ٹھیرایا اور بعض کو زبردستی تضعیف کر کے متروک فرمایا، یا اس کا نام ہے کہ ہر ایک حکم کا مطلب اصلی بتلا کر، یا تعیین زمانہ بتلا کر اپنے اپنے محل و وقت پر ایسا منطبق کر دیا کہ پھر آپس میں کسی قسم کی مزاحمت و مخالفت باقی نہ رہی؛ خدا کے لئے ذرا انصاف فرمائیے! اور اس افتراء صریح و دعوائے بے دلیل سے کچھ تو شرمائیے، اور آئندہ کو ان باتوں سے باز آئیے۔

قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں | اور ایسے ہی آپ کا حقیقہ کے اس قاعدہ کو غلط کہنا کہ در آیت قطعی ہوتی ہے اور حدیث

واحد ظنی، اور قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں، خیال نازیبا اور توہم بے جا ہے، اس کے جواب میں بے ساختہ کسی کا شعر زبان پر آتا ہے ۵

چشم بد اندیش کہ برگندہ باد عیب نماید ہنزش در نظر

حضرت! فرمائیے تو سہی اس مطلب میں کون سی بات آپ کے خیال کے بموجب غلط ہے؟ آپ کی رائے میں آیت قرآنی قطعی نہیں ہوتی؟ یا خبر واحد کے ظنی ہونے سے انکار ہے؟ یا عند التعارض حکم قطعی کو ظنی پر ترجیح دینا ممنوع ہے؟ حضرت! یہ امور تو ایسے بدبہی ہیں کہ کوئی عالِم اس کا انکار نہیں کر سکتا، فضلاً عن العلماء والمجتہدین، مگر آپ نے اپنی عادت کے موافق دعوے ہی پر اکتفا کیا، اس قاعدہ کے بطلان کے لئے کوئی دلیل ارشاد نہ فرمائی۔

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ:

جمعہ فی القریٰ کے مسئلہ سے اعراض | وہاں اس قاعدہ پر عمل کرنے سے اتباع

۱۔ بُرا سوچنے والے کی آنکھ خدا کرے پھوٹ جائے؛ عیب دکھلاتی ہے اس کے ہنر کو نگاہ میں ۱۲

امام ہاتھ سے جاتا ہے، وہاں حنفیہ اس قاعدہ کو ترک کر دیتے ہیں، اور بمقابلہ آیت قرآنی وہاں حدیث ظنی، بلکہ قول صحابی، بلکہ رائے فقیہ سے تمسک کرتے ہیں چنانچہ آیت کریمہ اَدِّ الْوُدَّ لِلصَّلَوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ، وَذُنُوبِكُمْ صِرَاحًا اس امر بردال ہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے بادشاہ یا شہر ہونے کی کچھ شرط نہیں، پھر حنفیہ اس آیت کو نہیں مانتے، اور اس آیت کو بمقابلہ ایک قول صحابی کے، بلکہ بقول ایک عالم مذہب حنفی کے ترک کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ پابند قاعدہ کے نہیں، بلکہ پابند تقلید امام ہیں۔ الی آخر ما قال۔“

محض خیال خام ہے، یہ امر تو ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کی اس تقریر طویل سے اس قاعدہ اصلیہ پر تو کسی قسم کا اعتراض نہیں ہو سکتا، ہاں یہ شبہ قابل جواب ہے کہ حنفیہ نے اس صورت خاص میں اس قاعدہ پر کیوں نہ عمل کیا؟

اجمالی جواب | سو اس شبہ کا جواب اجمالی تو یہی ہے کہ جن نام کے عالموں نے بدنام کنندہ نکو نامے چن لئے

کو اتنی تمیز نہ ہو کہ منکوہہ غیر، وغیرہ منکوہہ میں کیا فرق ہے؟ چنانچہ ناظرانِ ادلہ کاملہ پر روشن ہے، وہ بے چارے استخراجِ جزئیات عن کلیات اور تطابقِ کلیات علی الجزئیات بھلا کیا خاک سمجھیں گے! اور چونکہ یہ بحث خلافِ مبحثِ اصلی ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب بنظرِ خلطِ مبحث اس قسم کے زوائد کسی کسی کے کلام سے نقل کر کے طولِ لا طائل کیا کرتے ہیں، تو اس وجہ سے اس کا جواب تفصیلی بیان کرنا امرِ زائد معلوم ہوتا ہے۔

مگر بعض وجوہ سے مناسب ہے کہ کسی قدر جواب تفصیلی بھی اس شبہ کا بیان کیا جائے تو بہتر ہے، مجتہد صاحب نے شرائطِ جمعہ میں سے فقط دو شرطوں کی نسبت

تفصیلی جوابات | زبانِ درازی کی ہے، یعنی سلطان و شہر کا ہونا، سو ہم بھی انہی دونوں کی نسبت کچھ جواب عرض کرتے ہیں:

① آیت جمعہ مجمل ہے، اخبارِ احاد سے تفسیر جاری ہے | اول جواب تو یہی ہے کہ مجتہد صاحب کو لازم ہے کہ پہلے تفسیر اجمال و تخصیص

مطلق کے معنی سمجھ کر، اور ان دونوں میں فرق نکال کر دیکھیں کہ آیت مذکورہ مطلق ہے یا مجمل؟ مطلق ہے تو ثابت کریں، اور مجمل ہے تو اخبارِ آحاد سے اس کی تفسیر میں وقت کیا ہے؟ بیانِ تفسیر، آیات کا اخبارِ آحاد سے بھی ہوتا ہے، کتبِ اصول میں دیکھ لیجئے، اور حق یہی ہے کہ آیت جمعہ دربارہ شرائط مجمل ہے، چنانچہ آیاتِ صلوٰۃ و زکوٰۃ و حج وغیرہ اپنے شرائط و احکام و کیفیتِ ادا وغیرہ میں مجمل ہیں، اور اکثر امور کی تفسیر اخبارِ آحاد سے معلوم ہوئی ہے، اسی طرح پر آیت ربوٰ کی تفسیر بھی خبر واحد سے ثابت ہوئی ہے۔

۳) روایات مشہور ہیں، ان سے بھی تخصیص جائز ہے | جواب ثانی یہ ہے کہ جو احادیث مرفوعہ و موقوفہ دربارہ شرائط جمعہ

منقول ہوئی ہیں، اگرچہ باعتبار الفاظ کے آحاد ہیں، لیکن باعتبار معنی حدِ شہرت میں داخل ہیں، اور اس قسم کی احادیث سے اگر تخصیص آیاتِ قرآنی کی جائے کچھ حرج نہیں، سواب اگر آیت جمعہ کو مطلق بھی کہا جائے، اور پھر احادیثِ مشہورہ سے اس کی تخصیص بمصطلحہ کی جائے تو پھر بھی کیا تردد ہے؟

اور یہ کہنا کہ: ”فقط ایک صحابی بلکہ ایک عالم حنفی کے قول سے استدلال کیا ہے“ محض تعصب یا جہالت ہے، دیکھئے ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی عنہ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ وَلَا صَلَوةَ فَطَرٍ (جمعہ، زکیرات) تشریق، عید الفطر کی نماز، اور وَلَا أَضْحٰی إِلَّا فِي مَصْرِ جَامِعٍ، اومدینۃ عظیمۃ (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲) عید الاضحیٰ کی نماز جائز نہیں ہیں، مگر مصر جامع میں (یا بڑے شہر میں)

۱۔ ایک صحابی سے مراد حضرت حذیفہ رضی عنہ ہیں، جن کا ارشاد مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ لَيْسَ عَلَى أَهْلِ الْقُرَى جُمُعَةٌ، إِنَّمَا الْجُمُعَةُ عَلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ، مِثْلَ الْمَدَائِنِ (اعلاء السنن ص ۲۳) اور ”ایک عالم حنفی“ سے مراد غالباً حضرت ابراہیم نخعی رضی عنہ ہیں، جو حضرت حذیفہ کے ارشاد کے راوی ہیں، حضرت ابراہیم نخعی امام ابو حنیفہ کے استاذِ الاستاذ ہیں، امام اعظم کے استاذِ خمداد بن ابی سلیمان ہیں، اور ان کے استاذ حضرت ابراہیم نخعی ہیں، پس امام صاحب کے استاذِ الاستاذ کو ”ایک عالم حنفی“ کہنا معلوم نہیں کس اعتبار سے ہے؟

۲۔ مصر، شہر، جامع، اکٹھا کرنے والا، مصر جامع: وہ شہر جہاں مضافات کے لوگ اپنی ضروریات کے لئے جمع ہوتے ہیں، یا جہاں طرح طرح کے لوگ رہتے ہیں ۱۲

اور علامہ حلبی شرح منیہ میں اس کی نسبت لکھتے ہیں:

وَصَحَّحَهُ ابْنُ حَزْمٍ فِي الْمَحَلِّ،
وَرُويَ مَرْفُوعًا، وَهُوَ ضَعِيفٌ،
وَلَكِنِ الْمَوْقُوفُ فِي مِثْلِ هَذَا كَالْمَرْفُوعِ،
لأنه من شروط العبادة، وهي من
أحكام الوضع، ولا مدَّ خَلَّ
لرأى فيها، انتهى
(کبیری ص ۵۳۹)

(ابن حزم نے "محلی" میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے، مگر وہ ضعیف ہے، لیکن ایسے مسئلہ میں موقوف بھی حکماً مرفوع ہوتی ہے، کیونکہ یہ عبادت کی شرطوں کا مسئلہ ہے، اور شروط عبادت کا تعلق احکام وضعیہ سے ہے جس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا پس یہ موقوف حدیث بھی مرفوع کے حکم میں ہوگی)

اور یہ بھی بیان کیا ہے:

وهو مذهبُ علي بن أبي طالب وُحْدَيْفَةٌ وَ
عطاءُ والحسن بن أبي الحسن والتجعي وُجَاهِدٍ
وابن سيرين والثوري والسحنون.

(یہی مذہب حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ عطاء بن ابی الحسن، نخعی، مجاہد، ابن سیرین، ثوری اور سحنون کا ہے)

اور کسی حدیث سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے قرئی (گاؤں) میں صلوٰۃ جمعہ کی اجازت فرمائی ہو۔

علیٰ ہذا القیاس سلطان کی نسبت حدیث مرفوع و آثار و اقوال سلف وارد ہوئے ہیں:

قال عليه الصلوة والسلام: فَمَنْ
تَرَكَهَا وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِرٌ
فَلَا جَمَعَ اللَّهُ شِمْلَهُ وَلَا بَارَكَ
لَهُ فِي أَمْرِهِ، إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ، رَوَاهُ
ابن ماجه، وغيره.

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی عادل یا ظالم خلیفہ کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو چھوڑ دے تو خدا کرے نہ اس کی پراگندگی کو جمعیت نصیب ہو، اور نہ اس کے کاروبار میں برکت ہو، ابن ماجہ وغیرہ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔)

وقال الحسن بن أبي الحسن البصري:
اربعٌ إِلَى السُّلْطَانِ، فَذَكَرَ مِنْهَا الْجَمْعَةَ،

اور حسن بن ابی الحسن بصری نے فرمایا کہ چار چیزیں سلطان سے متعلق ہیں، ان میں سے ایک جمعہ ہے، اور صیب

۱۔ احکام شرعیہ سے تعلق رکھنے والے احکام کو، احکام وضعیہ کہتے ہیں، مثلاً حلال و حرام ہونا تو حکم شرعی ہے، اور کسی چیز کا ملت و حرمت کے لئے سبب یا شرط ہونا حکم وضعی ہے ۱۲

وقال حبيب بن ابي ثابت: لا تكون الجمعة إلا بامير، وهو قول الاوزاعي ايضا. وقال ابن المنذر: مضت السنة لمن الذي يقيم الجمعة السلطان او من بها امره، فاذا لم يكن ذلك فصلوا الظهر، كذا في شرح المنية (كبرى ص ۵۵)

اس سے آگے چل کر فرماتے ہیں :

وعلى هذا كان السلف من الصحابة ومن بعدهم، حتى ان علياً رضي الله عنه انما جمع ايام محاصرة عثمان رضي الله عنه بامره.

بن ابی ثابت نے فرمایا کہ جمعہ امیر کے بغیر نہیں ہوتا یہی امام اوزاعی کا بھی قول ہے، ابن منذر نے کہا کہ یہی سنت ہمیشہ سے جاری ہے کہ جو شخص جمعہ قائم کرے وہ بادشاہ ہو یا اس کا نائب جس کو جمعہ قائم کرنے کا حکم اس نے دیا ہے، اور حبیب نے ہو تو ظہر کی نماز پڑھو)

(سلف صالحین یعنی صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات کا یہی مسلک رہا ہے حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے زمانہ میں بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اجازت اور حکم سے ہی جمعہ پڑھایا تھا۔)

اس کے سوا اور بھی بعض احادیث و آثار شریفین مذکورین کے اثبات پر دال ہیں، مگر اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں، مجتہد صاحب کی دیانت داری اور راست بازی کے اظہار کے لئے یہ بھی تقویٰ نہیں۔

جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟ | اب ہم مجتہد صاحب سے پوچھتے ہیں کہ جنگل و صحرا میں جو جمعہ جمہور کے نزدیک درست نہیں، آپ کا اس میں کیا مذہب ہے؟ اگر تابع رائے جمہور ہو، تو نص قرآنی میں اس تخصیص کی کیا وجہ؟ اور اگر درست ہے، تو مخالفت جمہور کا کیا جواب؟ بَيِّنُوا تَوَجُّروا

دروغ بے فروغ! | اور عبارت سابقہ میں آپ کا یہ فرمانا کہ ”آیت جمعہ صریح ہے اس میں کہ جمعہ کے واسطے بادشاہ اور شہر و بازار ہونے کی کچھ شرط نہیں“ اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ اس اشتراط و عدم اشتراط سے ساکت ہے تو ہمارے مطلب کے مخالف نہیں، کما مشر، اور اگر یہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ ان

۱۵ کیونکہ اس صورت میں آیت مجمل ہوگی، اور اس کی وضاحت حدیثوں سے ہو جائے گی ۱۲

شرائط کی عدم پر بایں معنی دال ہے کہ یہ امور جمعہ کے لئے شرط نہیں، چنانچہ آپ کے ظاہر الفاظ سے یہ مفہوم ہوتا ہے، تو یہ محض آپ کا دروغ بے فروغ ہے۔ کہا ہوا ظاہر۔

اور اس آیت کے متعلق حضرت مولانا مولوی محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تحریر ہے،

کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں

جس میں اس امر کو خوب ثابت کر دیا ہے کہ جمعہ کی کل شرائط آیت مذکورہ ہی سے مستفاد ہوتی ہیں، اور سب شرائط کی طرف اسی آیت میں اشارہ ہے، سوا ب توقعہ بہت سہل ہو گیا، اور طاعنین کو زبان درازی کا موقع کچھ بھی نہ رہا، مگر بوجہ عدم ضرورت و خوف طول ترک کرتا ہوں۔

صاف صاف بتا دیجئے! اب ہمارے مجتہد بے بدل اس جملہ معترضہ کے بعد پھر مدعاے اصلی کی طرف گریز کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

”قولہ: اور ہم حتمیہ نہیں کہتے ہیں کہ تنوع سکنات امام کا ضرور ہے، جیسے اور اقوال مختلفہ

نسبت قرارت فاتحہ کے آئے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ وقت سکنات امام کے پڑھی جائے،

ہمارا ثبوت مطلب اس پر (موقوف) نہیں کہ ثبوت سکنات واسطے قرارت فاتحہ کے

حدیث صحیح سے کیا جائے، ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی حال میں قرارت فاتحہ ترک نہ ہو، الی آخر الکلام“

اقول بحولہ! جناب مجتہد صاحب! ذرا سنبھل کر گفتگو کیجئے، اور الٹ پھیر کی باتیں

نہ کیجئے، اور صاف صاف یہ فرمائیے کہ آپ سکنات کے قائل ہو یا نہیں؟ اگر سکنات کی قید

لگاتے ہو تو کس دلیل سے؟ اور اگر سکتہ وغیرہ ہر حالت میں قرارت خلف الامام کی اجازت دیتے

ہو، اور نماز ستری و جہری کی بھی کچھ تخصیص نہیں فرماتے، چنانچہ الفاظ جناب کا یہی مطلب معلوم

ہوتا ہے، تو پھر نفس قرآنی و حدیث مکاری انازع وغیرہ نصوص کی مخالفت کے سوا، اس اعتراض

کا کیا جواب کہ یہ خلاف مجتہدین و محدثین ہے، مجتہدین کے خلاف ہونا تو طاہر ہے، ائمہ اربعہ

میں سے _____ کہ جن کے مذاہب میں بقول رئیس المجتہدین حق منحصر ہے _____

ایک کا مذہب بھی آپ کے موافق نہیں، اور محدثین کا مذہب اس بارے میں ترمذی شریف

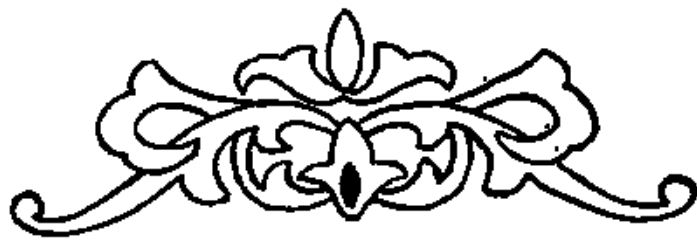
میں ملاحظہ فرمایا لیجئے، وہ لکھتے ہیں کہ محدثین کے نزدیک حالت قرارت امام میں مقتدی کو پڑھنا

لے حضرت نانوتوی قدس سرہ کے شرائط جمعہ کے سلسلہ میں دو مکتوب ہیں، ایک فارسی میں، اور ایک اردو میں

یہ دونوں مکتوب فیوض قاسمیہ میں شامل ہیں، اور علیحدہ ”احکام جمعہ“ کے نام سے بھی طبع ہوئے ہیں ۱۲

نہ چاہئے، اب خوبی فہم و زکاوت کی وجہ سے آیت قرآنی و احادیث نبویؐ میں تو ایسا جاد بندہ آپؐ
کیا ہی تھا، اقوال مجتہدین و محدثین سے بھی خدا کے فضل سے نجات مل گئی، کیلئے !!
ایں کار از تو آید و مرداں چنین کنند

معلوم ہے وعدہ کی حقیقت! | آخر میں آپ کا یہ ارشاد کہ "اثباتِ قرارتِ فاتحہ
کے لئے ہمارے پاس دلائل بہت ہیں، لیکن ان شاء اللہ
پھر دیکھا جائے گا" ایسا ہے کہ جس کو دیکھ کر بے اختیار یہ زبان پر آتا ہے
ہم کو معلوم ہے وعدہ کی حقیقت لیکن دل کے خوش کرنے کو بے شک یہ خیال چھاپے
وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ فقط۔



تقلید شخصی کا وجوب ⑤

تقلید کے معنی اور دو غلط فہمیوں کا ازالہ ————— ادلہ کا
 جواب اور اس کی تشریح ————— مصباح الادلہ اسم بامسمیٰ ہے
 ————— تقلید ائمہ اور آیات قرآنی ————— قرآن سے تقلید ائمہ کا ثبوت
 ————— فرقہ اہل حدیث کی حقیقت ————— بنائے تقلید ————— تقلید
 شخصی کا حکم ————— غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث ————— تقلید
 شخصی پر اعتراض کا جواب ————— ضرورت دوسرے امام کے
 قول پر عمل کرنا ————— امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے —————
 مستحسن پر غیر مستحسن کی ترجیح ————— مؤید مدعا حوالجات —————
 ————— مولانا سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی رحمہ کے مقدمات
 ستہ کا جائزہ ————— مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک —————
 سلف میں جب تقلید نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟ —————
 تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات ————— تقلید شخصی پر ایک عقلی
 اعتراض کے جوابات

۵

تقلید شخصی کا وجوب

تقلید باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ہار پہنانا۔
 مادہ قِلَادَہ ہے۔ قِلَادَہ جب انسان کے گلے میں ہوتا ہے تو مالا اور ہار کہلاتا
 ہے، اور جانور کے گلے میں ہوتا ہے تو پٹہ کہلاتا ہے۔ اور اصطلاح میں
 تقلید کے معنی ہیں: کسی مجتہد کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا، یعنی اس کا
 معتقد ہونا، اس کو اپنا بڑا بنانا، اور اس کی پیروی کرنا۔ اور تقلید
 شخصی کے معنی ہیں: ائمہ مجتہدین میں سے کسی معین امام کی پیروی کرنا اور
 دین کی تبیین و تشریح میں اس پر مکمل اعتماد کرنا

ایک غلط فہمی | عام طور پر تقلید کے معنی سمجھے جاتے ہیں اپنی گردن میں
 پٹہ ڈالنا، یعنی اپنی تکمیل دوسرے کے ہاتھ میں دیدینا،
 اور جہاں بھی وہ لے جائے اندھا بن کر پیچھے پیچھے چلتے رہنا، مگر جو لوگ
 عربی زبان کا علم رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تقلید کے معنی غلط ہیں، کیونکہ تقلید
 میں قِلَادَہ اپنی گردن میں نہیں ڈالا جاتا، بلکہ دوسرے کی گردن میں ڈالا
 جاتا ہے، اور وہ بھی اپنی خوشی اور اختیار سے، کہا جاتا ہے: قَلَدَہُ الْعَمَلَ: اس کو
 کام سونپا، قَلَدَ الْقَاضِیَ: جج بنایا۔ اگر تقلید کے معنی اپنی
 گردن میں پٹہ ڈالنا لئے جائیں گے تو لغت کے خلاف ہونے کے علاوہ
 مُقَلَّد (ہار پہنانے والا) اور مقلد (ہار پہننے والا) دونوں ایک ہو جائیں
 گے، دھوکا تری!

تقلید کے معنی میں پائی جانے والی یہ غلط فہمی اگر دور کر لی جائے تو تقلید کے سلسلہ میں پیدا ہونے والے بہت سے اشکالات خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

ایک اور غلط فہمی | اسی طرح احکام شرعیہ اور مسائل دینیہ کے سلسلہ میں ایک اور غلط فہمی یہ بھی پائی جاتی ہے کہ لوگ ہر حکم کے لئے قرآن و حدیث سے صریح دلیل طلب کرتے ہیں، حالانکہ یہ بات ممکن ہی نہیں، کیونکہ بہت سے احکام نصوص کے اشاروں سے دلالت سے اور اقتضائے ثابت ہوتے ہیں، اور بہت سے مسائل اجماع امت اور قیاس سے ثابت ہوتے ہیں، پس یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ہر مسئلہ میں نص صریح پیش کی جائے؟

غیر مقلد علامہ محمد حسین صاحب لاہوری نے اسی غلط فہمی کی بنا پر، یادیدہ دلیری سے پانچواں سوال یہ کیا تھا کہ

”خامساً: آل حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر، کسی امام کی، ائمہ اربعہ سے، تقلید کو واجب کرنا،“

جواب میں حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں اُن سے ایسے دُوسلوں کے بارے میں جو تمام مسلمانوں میں متفق علیہ اور اجلی بدیہیات میں سے ہیں، نص صریح طلب کی تھی، ایک قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا، دوسرا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا، مگر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ آپ پہلا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت نہ کریں، ورنہ دُور لازم آئیگا اور حدیث سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ حدیثوں کا واجب الاتباع ہونا قرآن کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی حدیثوں سے ثابت نہ کریں ورنہ دُور لازم آئے گا اور قرآن سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ قرآن کا واجب الاتباع ہونا خبر رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، بلکہ

لہ دُور نام ہے توقف الشی علی نفسہ کا یعنی ایک چیز کا وجود یا ثبوت اُسی پر موقوف ہو ۱۲

کسی اور دلیل سے وجوب اتباع ثابت کریں۔ حضرت قدس
سترہ کا منشأ یہ تھا کہ بٹالوی صاحب کو اس طرح دلیل کے منحصر فی النص
ہونے کے دعوے سے دست بردار ہونا پڑے گا، اور وہ مجبور ہوں گے کہ
دونوں اطاعتوں کا وجوب یا تواجماع سے ثابت کریں، یا قیاس سے یعنی
دلیل عقلی سے، اس صورت میں حضرت بھی تقلید شخصی کا وجوب انہی لائل
سے ثابت کریں گے، مگر افسوس اصحاب ظواہر اتنی موٹی بات بھی نہ سمجھ
سکے، اور بے سمجھے ”مصباح الادلۃ“ میں ایران ثران کی ہانکنی شروع
کردی، کہتے ہیں:

وفعہ پنجم

قولہ: واجب الاتباع ہونا قرآن شریف کا، ونیز وجوب اتباع محمدی صلی اللہ علیہ
وسلم، ہم کو بہت سے دلائل قاطعہ سے ثابت ہے، لیکن سائل باوجودیکہ اہل اسلام میں سے
ہے، پھر ہم سے وجوب اتباع کتاب وسنت کی دلیل۔ خلاف و آپ مناظرہ۔
کیوں طلب کرتا ہے؟ کہ در صورت تسلیم اسلام کے سائل کے نزدیک بھی واجب الاتباع ہونا کتاب
وسنت کا مسلم ہی ہوگا، ورنہ دعوے اسلام محض کذب ہو جائے گا، ایسا مکابرہ کرنا پرائی
برشگونی کے واسطے اپنی ناک کاٹ ڈالنا ہے!

جواب نداری ہرزہ سرائی! | اقول وبہ نستعین! اجمی مولوی عبید اللہ صاحب!
ذرا دیکھئے تو سہی! آپ کے ممدوح مجتہد محمد حسن صاحب
کو کیا ہو گیا کیسی مجذوبوں کی سی باتیں کرتے ہیں! آپ بھی اس رسالہ کے مقرض ہیں، بڑے
افسوس کی بات ہے آپ بھی بے سوچے سمجھے اُن کی ہی تائید و تعریف کرنے لگے، ہم تو پہلے
ہی سمجھتے تھے کہ جس رسالہ کے مصنف مجتہد محمد حسن صاحب ہوں، اور اس کے مقرض حاوی
معقول و منقول، واقف فروع و اصول مولوی عبید اللہ صاحب جیسے فہیم ہوں، تو اس

۱۔ جواب نہ بن سکا تو بے ہودہ باتیں شروع کر دیں!

کتاب کا جواب لکھنا اور اس کے معائب کے اظہار میں اپنا وقت صرف کرنا لغو و فضول ہے، مگر بعض وجوہ سے ہم کو اس امر لایعنی کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔

انصاف تو کیجئے! کہ مصنف مصباح نے کیسے عمدہ جواب لا جواب کے جواب میں کیسی مخرقات، واہیات باتیں کی ہیں! اور جیسے دفعات مذکورہ کا جواب از قبیل ”سوال از آسمان“ جواب از ریسماں، ”دیانتا، ویسا ہی بے سوچے سمجھے بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں ہی اپنی خوش فہمی کا اظہار کیا ہے، اور جس طرح پہلی دفعات میں ہم نے ان کی غلط فہمی کا ثبوت کامل کیا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہم کو علی التفصیل ان کی کج فہمی کا اظہار ضرور ہوا، تاکہ سب کی آنکھوں میں ان کے اجتہاد بے فروغ، کافروغ اظہار من الشمس ہو جائے، اور سب جان جائیں کہ ہمارا دلیل وجوب اتباع کتاب و سنت کو طلب کرنا خلاف دآب مناظرہ ہے، یا اس طلب کو خلاف دآب مناظرہ کہنا ہمارے مجتہد صاحب کی کج فہمی و جہالت ہے؟

اولہ کے جواب کا خلاصہ | سنئے! سائل مولوی محمد حسین نے ہم سے وجوب تقلید کا ثبوت بواسطہ نص صریح قطعی الدلالتہ طلب کیا تھا، اور ماہصل جواب

اولہ کاملہ — جس کو مجتہد صاحب باوجود دعویٰ فہم و اجتہاد نہیں سمجھے — یہ ہے کہ آپ کا مدعا — یعنی ثبوت وجوب تقلید — کو نص صریح پر موقوف سمجھنا ہی سرے سے غلط، اور دعویٰ بے دلیل ہے، کیونکہ اگر دلیل مثبت وجوب، منحصر فی النص ہووے، تو پھر وجوب اتباع قرآنی، اور وجوب اتباع نبوی کے ثبوت کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی، اگر ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے لئے مثبت وجوب کہو گے، تو پھر اس دوسرے کا وجوب کس چیز سے ثابت کرو گے؟ بجز اس کے کہ یا تو دور کو تسلیم کرنا پڑے گا، یعنی قرآن کو وجوب اتباع نبوی کا، اور ارشاد نبوی کو وجوب اتباع قرآنی کا مثبت کہنا پڑے گا، وھو محال، یا دلیل مثبت وجوب کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہونا پڑے گا، وھو المدعی، کیونکہ علاوہ نص

۱۔ مخرقات کی جمع: واہیات باتیں ۱۲ ۲۔ ریسماں: رستی، ڈوری، دھاگا — ترجمہ: سوال آسمان کے بارے میں اور جواب رستی کے بارے میں، یعنی اوٹ پٹانگ جواب ۱۲ ۳۔ فروغ: رونق، چمک ۱۲ ۴۔ دآب: طریقہ ۱۲

۵۔ وجوب ثابت کرنے والی دلیل نص میں یعنی قرآن و حدیث میں منحصر ہو۔

کے جس موطن سے آپ سند وجوب اتباع نبوی و قرآنی لائیں گے، اسی موطن سے ہم سند وجوب اتباع امام نکال کر دکھلا دیں گے۔

بالجملہ اعتراض سائل، دلیل مثبت وجوب کے منحصر فی النص ہونے پر موقوف ہے، سوا دل سائل کو لازم ہے کہ اس مقدمہ موقوف علیہا کو ثابت کرے، اور وجوب اتباع قرآنی و نبوی کو جو سب کے نزدیک مسلم ہے، اور اس مقدمہ کے مسلم ہونے کی صورت میں گا و خور و ہوا جاتا ہے، کوئی صورت بیان کرے، اس کے بعد ہم سے وجوب تقلید کے لئے نص صریح طلب کرے انتہی خلاصہ سوال و الجواب۔

اولیٰ کے جواب کی تشریح | اب اس پر ہمارے مجتہد محمد حسن صاحب اعطاء ہم الشرفہما! چشم بصیرت بند کر کے یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سائل باوجودیکہ اہل اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل خلاف دایہ منظرہ کیوں طلب کرتا ہے؟ حیف صد حیف! ۱۵

گراں بیستہ زمیں، عقل منعدم گردد بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم جناب مجتہد صاحب! سائل تو بے شک اہل اسلام میں سے ہے، مگر اور کیا لکھوں؟! ہاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ اہل عقل میں سے نہیں ہیں، ورنہ ایسی بے ہودہ بات کبھی نہ فرماتے دیکھئے! کتب اصول میں جو مناقضہ کی تعریف بیان کیا کرتے ہیں، بعینہ ہمارے اس استدلال پر صادق آتی ہے، چنانچہ نور الانوار میں جس کے حوالے آپ جا بجا نقل فرماتے ہیں — مناقضہ کی تعریف یہ لکھی ہے:

وہی تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة (ص ۱۵۱) (مناقضہ: حکم کا اس علت سے پیچھے رہ جانے جس کے علت ہونے کا مستدل نے دعویٰ کیا ہے)

۱۵ موطن: جگہ، وطن ۱۲ گاؤں، بیل، گائے، ترجمہ: گائے کا کھایا ہوا، مطلب: تباہ، برباد، ضائع ۱۱ سوال و جواب کا خلاصہ پورا ہوا ۱۰ اللہ تعالیٰ ان کو سمجھ بوجھ عطا فرمائیں! ۹ افسوس تنویر افسوس ۱۲ اگر رونے زمین سے عقل باود ہو جائے: تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے ۱۱ مناقضہ یہ ثابت کرنے کا نام ہے کہ کسی نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے، وہ چیز کسی جگہ موجود ہے، مگر حکم یعنی معلول موجود نہیں ہے، پس مستدل نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے وہ علت نہیں ہے، مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ وضو بھی تیمم کی طرح طہارت ہے، اس لئے وضو میں بھی تیمم کی طرح نیت ضروری ہے، اس پر معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ ناپاک کپڑے کا دھونا اور ناپاک بدن کا دھونا بھی طہارت ہے مگر نیت ضروری نہیں ہے یعنی مستدل کی بیان کردہ علت طہارت تو موجود ہے، مگر حکم یعنی نیت ضروری نہیں ہے ۱۲

تو چونکہ مجتہد العصر محمد حسین صاحب نے ہم سے دربارہ ثبوت وجوب تقلید فقہ صریح قطعی الدلالت طلب فرمائی تھی، اور درپردہ ان کے کلام سے یہ نکلتا تھا کہ علت ثبوت وجوب جملہ احکام منہصر فی النص الصریح ہے، اس لئے ہم نے اس کے جواب میں بطور منافیہ یہ بیان کیا تھا کہ آپ کے سوال سے جس وصف کا علت ثبوت وجوب احکام ہونا مفہوم ہوتا ہے، وہ درحقیقت وجوب احکام کے لئے علت ہی نہیں، ورنہ ثبوت وجوب اتباع قرآنی و اتباع محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی پھر کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو دوسرے کے ثبوت وجوب کے لئے علت کہا جائے گا، تو اس دوسرے کے ثبوت کی پھر کیا صورت ہوگی؟! ورنہ دو صریح کو سر رکھنا پڑے گا، حالانکہ کلام اللہ اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے، تو اب خواہ مخواہ مجتہد محمد حسین صاحب کو مقدمہ مذکورہ یعنی دلیل مثبت احکام کے منہصر فی النص ہونے سے انکار کرنا پڑے گا، کیونکہ اگرچہ فہم سے بے بہرہ ہیں، مگر آخر اسلام سے تو علاقہ ہے! تو اب مجتہد صاحب جہاں سے وجوب اتباع نبوی و اتباع قرآنی کی سند لائیں گے، وہیں سے ہم وجوب اتباع امام کی سند نکال کر دکھلائیں گے۔

اب خدا کے لئے اہل فہم داد دیں کہ دلیل مذکور کس قدر درست و بلا غبار ہے! اور مناقضہ مسطور کس قدر موافق علم اصول و مطابق علم مناظرہ و قابل تسلیم بلا انکار ہے! مگر غضب ہے! کہ مولوی محمد احسن صاحب اب بھی اس مناقضہ کو خلاف و آپ مناظرہ فرماتے ہیں! اور علم اصول اور فن مناظرہ ہی پر کیا موقوف ہے؟! یہ تو امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ عوام الناس بھی بکثرت اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں۔ اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب نے بھی اس مطلب صریح کو نہیں سمجھا، اور اپنے رسالہ "اشاعت السنۃ" میں بعینہ یہی اعتراض مذکور پیش کیا ہے۔

ہم حیران ہیں کہ ایسے ذہین کہ جو عبارت اردو کے سمجھنے سے بھی عاجز ہوں، کس لیاقت اور حوصلہ پر دعوے اجتہاد کرتے ہیں! شہرت اجتہاد کل اتنی بات پر ہے کہ ایک نے غلط صحیح

جو سمجھ میں آیا لکھ دیا، دو چار کم فہوں نے بے سوچے سمجھے تقریظ لکھ دی، کسی نے بواسطہ اشتہار اس کی تعریف کر دی، کوئی زبانی ثنا و ستائش کرنے کو مستعد ہو گیا، بس اب وہ تخریر آپ کے نزدیک لاجواب و بے نظیر ہو گئی !

خوبی اجتہاد | خیر لیا مروتو ہو چکا، اس کے بعد جو مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں، وہ تو ثبوت خوبی اجتہاد و قوت عقلیہ جناب کے لئے اور بھی حجت قوی اور برہان محکم ہے:

قولہ: اور اگر خدا خواستہ بنصیب اعداء سائل غیر اہل اسلام میں سے ہے، تو یہ سوال کچھ مضائقہ نہیں، ہم ان اشارہ اللہ تعالیٰ اس قدر دلائل مطلوبہ پیش کر سکتے ہیں کہ مخالف، مصداق **فِيهِتُ الذِّي كَفَرَ** کا ہو جائے، سنئے! کہ وجوب اتباع نبی کریم بحکم قرآن شریف ہے، اور قرآن شریف کا وجوب اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات تواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعویٰ وجوب اتباع قرآنی کیا، تو اس دعویٰ کی تصدیق کے واسطے یوں اظہار حجت کیا کہ **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ**، **وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**، **وَإِيضًا: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ**، وغیر ذلک، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ **لِيَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ**، **لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**، **وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**، انتہی اس کے بعد مجتہد صاحب نے تخمیناً ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، مگر خلاصہ فقط یہ ہے کہ فصاحت عرب باوجود دعویٰ فصاحت و بلاغت سب کے سب رل مل کر ایک چھوٹی سی سورت بھی ایسی نہ لاسکے، اور اس آسان طریقہ کو چھوڑ کر، تا چار قتل و قتال پر آمادہ ہوئے جس کی وجہ سے ان کے جان و مال بکثرت تلف ہو گئے، تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نظم قرآنی معجز ہے،

۱۷ پس متحیر رہ گیا وہ کافر (اور کچھ جواب نہ بن آیا) بقرہ آیت ۱۲۵ ۱۲۶ مثبت (بارگاہ بر) ثابت کیا ہوا ۱۲ ۱۳ اور اگر تم کچھ ظلمان میں ہو اس کتاب کی نسبت جو ہم نے نازل فرمائی ہے، اپنے خاص بندہ پر، تو اچھا پھر تم بنالو ایک محدود کڑا جو اس کے ہم پلہ ہو، اور بلا لو اپنے حمایتیوں کو، جو خدا کے علاوہ (تجویر کر رکھے) ہیں، اگر تم سچے ہو، سورہ بقرہ آیت ۱۲ ۱۳ تو یہ لوگ اس طرح کا کوئی کلام (بنکر) آئیں، سورہ طور آیت ۱۲ ۱۳ اگر تمام انسان اور جنات اس بات کے جمع ہو جائیں کہ ایسا قرآن بنالو تب بھی ایسا نہ لاسکیں گے، اگرچہ ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جاویں (بنی اسرائیل) ۱۷ معجز: عاجز کرنے والا، طاقت بشری سے باہر ۱۲

اس کے سوا حاشیہ پر مجتہد صاحب نے عبارت ”الفوز الکبیر“ و ترجمہ عبارت ”محاسن الہیہ“ ثبوت اعجاز قرآنی، ثبوت حقیقت رسالت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نقل فرمائی ہے سوال دیگر، جواب دیگر | اقول: صاحبو! ذرا غور کا مقام ہے کہ مجتہد آخر الزماں کیسی مجنونانہ باتیں کرتے ہیں؟ عبارت مرقومہ بالا کے دیکھنے سے صاف ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب حسب عادت بے سمجھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے۔

بے سرو پا کیسے، سیدھی باتیں، کہنے لگے؟ ہم نہ کہتے تھے کہ حضرت مجتہد کہنے کو ہیں!! کوئی مجتہد صاحب سے پوچھے کہ علامہ سوال اولہ تو یہ ہے کہ کلام اللہ اور احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ یہ کس نے پوچھا تھا کہ قرآن کا کلام الہی اور منجز ہونا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی برحق ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ جو مجتہد صاحب بڑے طمطراق سے اس کے ثبوت کے درپے ہوئے، اہی حضرت! ہمارا تو یہ مطلب ہے کہ قرآن کو قرآن و منجزہ مانا جائے، اور جناب رسالت مآب کو نبی برحق تسلیم کیا جائے، اور باوجود تسلیم اُمّرتین پھر وجوب اتباع کی کیا صورت ہے؟ مگر آپ مطلب کو چھوڑ کر امر مسلم کو بلا ضرورت ثابت کرنے لگے، سو ہمارے سوال سے اس کو کیا مطلب؟ در سوال دیگر، جواب دیگر، اسی کا نام ہے۔

آدم بر سر مطلب | جناب مجتہد صاحب! آپ صاحبوں کے نزدیک اگر دلیل مثبت احکام، نص صریح ہی میں منحصر ہے، تو وجوب اتباع قرآنی و اتباع نبوی کے لئے

جن کا وجوب اتباع ہر کسی کے نزدیک مسلم ہے۔ نص صریح پیش کیجئے ورنہ اس قاعدہ مختصرہ سے دست بردار ہو جائیے، اور آپ نے جس قدر آیات و روایات کتب اپنی کم فہمی سے نقل فرمائی ہیں وہ اُس کے روبرو پیش کیجئے جو قرآن کے کلام الہی ہونے کا، اور حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت آپ سے طلب کرے۔

مقام حیرت ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ علم و اجتہاد یوں فرماتے ہیں کہ: ”قرآن شریف کا وجوب اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات بتواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعویٰ وجوب اتباع قرآن کیا تو اس دعویٰ کی تصدیق کے واسطے یوں اظہار حجت کیا، اِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا الْاٰیٰةَ“

جس کو عقل سے کچھ بھی علاقہ ہوگا، وہ اس ارشاد جناب کو مفرقات جاہلانہ خیال کرے گا، یہ امر سب پر روشن ہے کہ آیت مذکورہ اور مثالہا سے مقصود ثبوت حقانیت قرآن ہے، اور منکرین حقانیت قرآن، آیات مُشارِ الیہا کے مخاطب ہیں، کیونکہ کفار مکہ وغیرہ سے قرآن کے کلام اللہ ہونے کے ہی منکر تھے، یہ تو کوئی بھی نہ کہتا تھا کہ قرآن اگرچہ کلام الہی ہے، مگر واجب الاتباع نہیں، کیونکہ احکام مندرجہ کلام الہی کا واجب الاتباع ہونا ہر کسی کے نزدیک اہل اسلام سے لے کر کفار تک اہل بدیہیات سے ہے۔

ہاں جن خوش فہموں کے نزدیک دلیل مثبت احکام، نص صریح ہی میں منحصر ہے، اُن کے مشرب کے موافق خود نصوص کا واجب الاتباع ہونا ثبوت کو نہیں پہنچتا، بلکہ اعتراض مذکور جس کے جواب میں مجتہد العصر کو بڑے جوش آرہے ہیں۔ ایسا ظاہر الوقوع ہے کہ بشرط فہم و انصاف بجز اس بات کے کہ دلیل احکام کے منحصر فی النص ہونے سے انکار کیا جائے اور کوئی چارہ نہیں، باوجود اس کے مجتہد صاحب کا وجوب اتباع قرآنی ان آیات سے نکالنا اپنی جہالت کا ظاہر کرنا ہے۔

علاوہ ازیں اگر آیات مُشارِ الیہا دربارہ وجوب اتباع، نص صریح ہوں بھی تو پھر انہی نصوص کو بلا ثبوت وجوب اتباع قرآنی، دلیل قرار دینا ثبوت شیء بنفسہ کا اقرار کرنا، اور جواز وحدت مثبت و مثبت کا قائل ہو جانا ہے، اور وہی اعتراض سابق بدستور موجود ہے، اس لئے کہ ہم نے اگرچہ آپ کی خاطر سے یہ تسلیم کر بھی لیا کہ آیات مذکورہ جناب جو واقع میں مثبت اعجاز قرآنی ہیں، آپ کے قول کے بموجب وہ آیات مثبت وجوب اتباع قرآنی ہی سہی، مگر خود ان آیات کے واجب الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ اب چاہئے کہ دور کو تسلیم کیجئے یا کسی طرح تسلسل کی راہ نکالئے۔

اب مجتہد صاحب اور ان کے اعوان و انصار خواب جہالت سے
جواب اولہ جواب ہے | بیدار ہو کر ملاحظہ فرمائیں، کہ جواب مرقومہ اولہ کاملہ کیسا جواب ہے؟ اور اس کے مقابلہ میں مجتہد العصر کی یا وہ کوئی کس قدر ناصواب! اہل فہم سے تو امید

۱۔ مثالہا: اس کے مانند ۱۲۔ اشارہ کیا گیا ہے ۱۳۔ تسلسل نام ہے توقف اشیء علی غیرہ الی غیر انہایت کا یعنی ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز پر توقف، اور دوسری کا تیسری پر اور تیسری کا چوتھی پر، اسی طرح غیرتناہی حد تک توقف کا سلسلہ چلتا رہے ۱۴۔

کامل ہے کہ مولوی محمد احسن صاحب کی اکثر تقاریر دیکھ کر ادتہ کاملہ کی خوبی کے اور زیادہ معتقد ہو جائیں گے، اور اگر کسی صاحب کو کچھ تردد ہو تو اسی دفعہ کو بطور نمونہ ملاحظہ فرمائیں کہ کسی تقاریر لا طائل سے اوراق سیاہ کتنے ہیں، اور باوجود وضوح، عبارتِ اردو کا بھی مطلب نہیں سمجھتے اور استدلال تو ایسا نور علی نور بیان فرمایا ہے کہ کیا کہنے !!!

مصباح الاول اسم باسمی

ابطالِ ادلہ کیا ہے، پھر اس کا نام مصباح الادلہ رکھنا مصداقِ مثلِ مشہور ربِّ برکتیں نہند نامِ رنگی
 کافور، نہیں تو کیا ہے؟ مگر یوں سمجھتے تھے کہ کسی کتاب کا اس کے مناسب نام رکھنا بیرونِ
 فہم و عقل و شعور ہے، تو جیسے مجتہد صاحب نے اپنے رسالہ میں مضامین و دراز عقل بیان کئے
 ہیں، ایسے ہی نام بھی بے سوچے سمجھے جو زبان پر آیا رکھ دیا ہوگا، ————— ہاں اب
 بعض بعض تقاریر دیکھنے سے سمجھ میں آیا کہ یہ کتاب بے شک اسمِ باہمیٹی ہے، کیونکہ اکثر امور
 مذکورۃ ادلہ کی راستی و حقانیت، رسالہ مذکور کی وجہ سے اہل فہم کو اور زیادہ واضح اور روشن
 ہو گئی، اسی لئے اس کا نام مصباح الادلہ رکھنا بہت مناسب ہے۔

شیوہ جاہلاں | پڑ اس بد فہمی کے نشہ میں ہمارے علامہ زمین مولوی محمد احسن صاحب جس کو چاہتے ہیں دائرۃ اسلام سے خارج کرنے کو مستعد ہو جاتے ہیں، جس پر چاہتے

ہیں آیاتِ نازلہ فی شان الکفار کو بزعم خود مطابق کر کے فوارۂ لعنت کی طرح برسنے لگتے ہیں، مجتہد صاحب! صحیح عرض کرتا ہوں، ہم تو اس قسم کے کلمات کو شیوۂ جاہلان بد زبان سمجھتے ہیں، سو ہم تو نہیں مگر ہاں اگر کوئی آپ ہی جیسا مہذب و ظریف بمقتضائے کلوشخ انداز راہِ ادب و ادب سنگ است، آپ کو مصداق **وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ** بتلانے لگے، اور اس دعوے کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عبارات پیش کرنے لگے جن سے بد اہتہ یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صاف صاف مطلب اردو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، چنانچہ اس دفعہ میں بھی یہی قصہ ہے تو

۱۔ لوگ اُلٹا جھٹی (کالے) کا نام کافور رکھتے ہیں۔۔۔۔۔۔ پیش اس چیز کی نسبت بولتے ہیں جس میں وہ صفت نہ پائی جائے جس سے وہ منسوب ہے ۱۲؎ وہ آیتیں جو کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں ۱۳؎ ڈھیلا مارنے والے کی سزا پتھر ہے، یعنی اینٹ کا جواب پتھر ۱۴؎ اللہ تعالیٰ نا انصافی کرنے والوں کو راہِ راست نہیں دکھاتے ۱۵؎

فرمائیے تو سہی اس کا جواب کیا عنایت کرو گے !

لعنت بر ظریف ! تقریظ رسالہ مذکورہ میں، اور مولوی محمد حسین صاحب اپنے اشتہار میں

اس قسم کے کلمات کو کلام ظرافت آمیز بیان فرماتے ہیں، بلکہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو یوں لکھا ہے کہ ”طرز ظرافت مہذبانہ سیکھنا ہو تو اس رسالہ سے سیکھ لے، نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ سَوْءِ الْفَقْہِ“

صاحبو! اگر ظرافت مہذبانہ، لعین اہل اسلام ہی کا نام ہے، تو جملہ حضرات روافض، مجتہد صاحب سے بھی زیادہ ظریف و مہذب ہیں، اور تمام رند بازاری جن کو بُرا بھلا کہتے اور سننے کی کچھ پروا نہ ہو، اعلیٰ درجے کے ظریف ہونے چاہئیں، مجتہد صاحب! اہل فہم سلیم تو آپ کی اس ظرافت کے صلہ میں ان شاء اللہ یہی مصرعہ نذر کریں گے

گر ظریف ایست لعنت بر ظریف !

آخر کو مجتہد تھے، ظرافت کے معنی بھی وہ ایجاد کئے کہ آج تلک کسی کو نہ سوچے ہوں گے
مَرَجَا بِظَرَفَتِ مَہْذَبَانِہ اسی کا نام ہے، یہ شعر آپ کی ہی شان میں معلوم ہوتا ہے
در سخن چوں بنظرافت آمیخت از زبانش گہر بے حد ریخت

فَہِمَّ مَنْ فَہِمَّ ! اور یہیں پر کیا موقوف ہے، بہت جگہ آپ نے اسی قسم کی ظرافت کا استعمال کیا ہے، بلکہ مبلغ ظرافت جناب فقط امر مذکور ہی ہے، اور آپ کے راس رئیس مجتہد محمد حسین صاحب کے یہاں بھی مومنین کی شان میں اس قسم کے کلمات لکھنے کا بہت التزام ہے، کسی کو شبہ ہو تو ”اشاعت السنۃ“ کے ان پرچوں کو دیکھ لے جو مولوی محمد حسین نے بنام نہاد جواب ادلہ طبع کئے ہیں، کہ ادلہ کی تو ایک بات کا بھی جواب نہیں، ہاں کلمات تفسیق و تکفیر مقابلیں کی شان میں اس قدر ہیں کہ تبرّاگو یوں کا شاگردِ رشید تو کیا مقتدا اور پیشوا کہتے تو بجا ہے ! اور ہم کو دیکھئے کہ باوجود ان سب باتوں کے ہم اب بھی ان کو بلفظِ عالم و مجتہد وغیرہ ہی یاد کرتے ہیں، کیونکہ ہم نے تو اس کا التزام کر رکھا ہے کہ گو آپ صاحب کیسی ہی بدزبانی سے پیش آئیں، مگر ہم ان شاء اللہ کلماتِ مہم تکفیر و تفسیق ہرگز آپ کی شان میں

۱۔ بد فہمی سے اللہ کی پناہ ! ۱۲۔ اگر بذلہ نسخہ شیخ شخص ہے تو لعنت خوش طبعی کی باتیں کرنے والے پر ۱۲۔ اٹلہ بات کرتے کرتے جب اس نے خوش طبعی شروع کر دی پتہ تو اس کی زبان سے بے حد ہوتی جھڑنے لگے ! ۱۳۔ سمجھ لیا جس نے سمجھ لیا ! ۱۴۔

نہ کہیں گے، بلکہ اور اٹا آپ کے اسلام کا ہی اظہار کریں گے، وَلَنَعَزَّ مَا قِيلَ ۝

(۱) اگر خواندی مرا کافر غمے نیست چرائع کذب را نبود فروغے

(۲) مسلمانیت بگویم در جوابش درہم شیرت بجائے ترش دوغے

(۳) اگر خود مومن فیہا، وگرنہ دروغے را جزا باشد دروغے

ہاں جب آپ بے سوچے سمجھے اعتراضات پیش کرنے لگتے ہیں، تو آپ کے اظہار فہم و خوبی اجتہاد کے لئے ہم بھی آپ کے علم و اجتہاد کے باب میں حسب موقع کچھ عرض کر جاتے ہیں، یہ نہیں کہ آپ کی طرح جواب معقول تو ندارد، اور اٹا کافر و فاسق کہنے کو آمادہ ہو جائیں۔

قولہ: اور جب معجزہ ہونا قرآن شریف کا ثابت و متحقق ہوا، تو اتباع قرآن مجید و نبی الرحمۃ بھی واجب ہو گیا، کیونکہ قرآن شریف از اول تا آخر اتباع نبی کریم ص کی طرف دعوت کرتا ہے، اور اپنی پیروی کی طرف مبلاتا ہے، اور تقلید کا جا بجا رد کرتا ہے، اگر آیات قرآنیہ رد تقلید میں لکھی جائیں تو ایک دفتر دیگر تیار ہو، انتہی۔

صاحب مصباح کی انٹلی | اقول: جناب مجتہد صاحب! اس قدر بے سرو پا باتیں نہ کیجئے، بڑے عار کی بات ہے کہ تمام ناظرین کلام جناب یہ

۱۔ اور کتنی بھی بات ہے جو کہی گئی ہے ۱۲ لے (۱)، اگر آپ مجھے کافر کہیں گے تو کوئی غم نہیں ہے: جھوٹا چراغ دیر تک نہیں جلتا (۲) میں اس کے جواب میں آپ کو مسلمان ہی کہوں گا: میں آپ کو کھٹی دہی کی جگہ میٹھا دودھ دوں گا (۳) اگر آپ مومن ہیں تو بہت اچھا! ورنہ: جھوٹ کی سزا تو جھوٹ ہی ہوتی ہے ۱۲

۱۳ انٹلی: بے جوڑ باتوں کو جوڑنا۔۔۔۔۔ امیر خسرو رحمہ اللہ کی انٹلیاں مشہور ہیں، مثلاً ایک کنویں پر چار پنہاریاں پانی بھر رہی تھیں، امیر خسرو کو جو اس راستہ سے گزر رہے تھے، چلتے چلتے پیاس لگی، کنویں پر جا کر ایک سے پانی مانگا، ان میں سے ایک انھیں پہچانتی تھی، اس نے اوروں سے کہا: دیکھو! یہی کھسرو ہے، ایک بولی: کیا تو وہی کھسرو ہے جس کے سب گیت گاتے ہیں، اور پہیلیاں، مکر نیاں اور انٹلی سناتے ہیں؟ خسرو نے کہا: ہاں بولی ہمیں انٹلی سناؤ، خسرو نے چاروں لڑکیوں سے ایک ایک لفظ بولنے کو کہا، ایک نے کہا: کھیر، دوسری نے کہا: چرخہ، تیسری نے کہا: ڈھول، چوتھی نے کہا: گتا، خسرو نے کہا: پانی تو پلاؤ، پھر انٹلی سناؤں گا، سب بولیں: جب تک انٹلی نہیں سناؤ گے پانی نہیں پلائیں گے، امیر خسرو نے انٹلی سنائی:

کھیر پکائی جتن سے: چرخہ دیا جلا: آیا کتا کھا گیا: تو بیٹھی ڈھول بجا..... لا پانی پلا ۱۲

کہیں گے کہ علامہ زرن مولوی محمد احسن صاحب ایسے شخص کے مقابلہ میں کہ جس کے طالب علم ہونے کے خود مقرر ہیں، باوجود دعویٰ اجتہاد ایسے کلمات لایعنی ارشاد فرماتے ہیں، کہ جن کے سننے سے حضرت امیر خسرو کی اڑھلی بھی بیچ معلوم ہوتی ہے۔

سنئے کلام اللہ کا معجزہ ہونا مسلم، اور قرآن کا وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی کی طرف بلانا بھی درست، مگر اول تو یہ فرمائیے کہ جو چیز معجزہ ہو، اس کے واجب الاتباع ہونے کے ثبوت کے لئے کون سی نص صریح قطعی الدلالتہ موجود ہے؟ — دوسرے یہ کہ جن نصوص سے وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی ثابت ہوتا ہے، خود ان نصوص کے واجب الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ حضور کے مشرب کے موافق تو جملہ اولیٰ اثبات احکام، منحصر فی النص ہونے چاہئیں، تو اس قاعدہ کے موافق نصوص مذکورہ کے واجب الاتباع ہونے کے لئے بھی کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ ہونی چاہئے۔

حضرت مجتہد صاحب! یہ سب وہ استدلال نہیں کہ آپ کی ایسی بے سرو پا تقاضیر سے باطل ہو جائے، بدون اس کے کہ آپ اولیٰ اثبات احکام کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہوں اس کا جواب ممکن ہی نہیں، وھو المطلوب! — ہاں بے سمجھے جو چاہئے جواب لکھنے لگئے، یوں تو بعض جہاں نے بعض آیات قرآنی کا بھی جواب لکھا ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے جوابوں سے تو اہل عقل کی نظر میں اصل اور بھی قوی و مستحکم ہو جاتی ہے، اور بجائے اس کے کہ اصل میں کسی قسم کا ضعف و خرابی آئے، خود جواب کا لایعنی ہونا اور عجیب کی کم فہمی سب کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔

تقلید ائمہ اور آیات قرآنی

غیر مقلد حضرات رو تقلید میں چند آیات قرآنی پیش کیا کرتے ہیں، مثلاً:

(۱) اَتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (۱) تم لوگ اس (دین) کا اتباع کرو جو تمہارے

۱۔ احکام ثابت کرنے والے تمام دلائل نص میں منحصر ہونے چاہئیں ۲۔ یہ یعنی اولیٰ اثبات کا استدلال ۱۲

۳۔ یہ آیتیں صاحب مصباح نے تقلید ائمہ کی تردید میں لکھی ہیں ۱۳

وَلَا تَسْبِعُوا مَنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ

(اعراف ایٹ)

(۲) اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ
أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ .

(توبہ ایٹ)

(۳) وَإِذْ أَقِيلَ لَهُمُ اتِّبِعُوا مَا
أَنْزَلَ اللَّهُ، قَالُوا: بَلْ نَحْبِعُ
مَا آفَئِنَّا عَلَيْهِ آبَائُنَا .

(بقرہ ایٹا)

(۴) فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ .

(نساء ایٹ۵)

(۵) مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا
نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر آیت)

پاس تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے، اور
خدا کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو
(۲) انہوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور
مشائخ کو رب بنا لیا ہے (یعنی تحلیل و تحریم
میں ان کی اطاعت مثل اطاعت خدا کرتے ہیں)
(۳) اور جب کوئی ان لوگوں سے کہتا ہے کہ
اللہ تعالیٰ نے جو حکم بھیجا ہے اس پر چلو، تو کہتے
ہیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو اسی طریقہ پر چلیں گے
جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔

(۴) پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے
لگو، تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کرو، اگر تم اللہ
تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

(۵) اور رسول اللہ تم کو جو کچھ دیں وہ لے لیا
کرو، اور جس چیز سے تم کو روکیں رک جائیا کرو
آیات مذکورہ سے غیر مقلدین کے استدلال کا حضرت قدس سرہ جواب
دیتے ہیں کہ:

یہ آیتیں تقلیدِ ائمہ سے متعلق نہیں | باقی آپ کا یہ ارشاد کہ ”آیات قرآنی ردِ تقلید میں
بکثرت موجود ہیں“ اور آپ نے چند آیتیں بزع خود
منفید مدعا سمجھ کر نقل بھی فرمائی ہیں، آپ کی کم فہمی کا نتیجہ ہیں، بروئے انصاف ان آیات کو تقلید
متنازع فیہ سے کچھ علاقہ نہیں جس قدر آیات آپ نے نقل فرمائی ہیں سب کا ماحصل یہ ہے کہ:
”خلاف حکم خداوندی و ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عمل کرنا ممنوع ہے، اور سوائے

خدا اوروں کو اپنا ولی و حاکم بنانا حرام قطعی ہے۔ سو یہ بات تو جملہ اہل اسلام، مقلدین و غیر مقلدین کے نزدیک مسلم ہے، اس کا منکر ہی کون ہے جو آپ بطور الزام ان آیات کو پیش کرنے لگے؟! ————— ہر ادنیٰ واعلیٰ جانتا ہے کہ اتباع حکم غیر خدا کے ممنوع و حرام و کفر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ علی سبیل الاستقلال ان کو حاکم سمجھا جائے، اور ان کے احکام کو احکام مستقلہ سمجھ کر واجب اتباع مانا جائے، سو اس طرح پر اور تو درکنار خود انبیائے کرام علیہم السلام کا اتباع بھی ممنوع ہے، کیونکہ حسب ارشاد **إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ** انبیاء علیہم السلام کا اتباع بھی فقط اسی نظر سے ضروری ہے کہ ان کا حکم بعینہ حکم خداوندی ہوتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کو حاکم مستقل ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ ان کا حکم مستفاد عن الغیر نہیں ہوتا، اور بضر محال اگر انبیاء علیہم السلام خلاف حکم خداوندی ہی نعوذ باللہ ارشاد کرنے لگیں تو جب بھی وہ واجب الطاعت ہوں گے۔

قرآن سے تقلیدائتم کا ثبوت | اب اس سے صاف ظاہر ہے کہ فی الحقیقت حکم تو حکم علی شانہ فی الحقیقت کسی کو میسر نہیں، اور منصب حکومت انبیائے کرام علیہم السلام و امام و قاضی و ائمہ مجتہدین و دیگر اُولِ الْأَمْرِ عطاءے خداوند متعال بعینہ اس طرح پر ہوگا، جیسے منصب حکم، محکام ماتحت کے حق میں عطاءے محکام بالا دست ہوتا ہے، اور جیسے اطاعت محکام ماتحت سراسر اطاعت محکام بالا دست سمجھی جاتی ہے، اسی طرح پر انبیائے کرام علیہم السلام و جملہ اولی الامر بعینہ اطاعت خدا جلّ جلالہ خیال کی جائے گی، اور متبعین انبیاء کرام اور دیگر اولوالامر کو خارج از اطاعت خداوندی سمجھنا ایسا ہوگا جیسا متبعین احکام محکام ماتحت کو کوئی کم فہم خارج از اطاعت محکام بالا دست کہنے لگے، یہی وجہ ہے کہ یہ ارشاد ہوا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء ایک)

(اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو، اور رسول اللہ کا اور تم میں سے اختیار رکھنے والوں کا کہنا مانو۔)

اور ظاہر ہے کہ اولوالامر سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاء کرام علیہم السلام اور کوئی ہیں، سو دیکھئے! اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء و جملہ اولی الامر واجب

الاتباع میں۔۔۔۔۔ آپ نے آیت ﴿فَرَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ اور آپ کو یہ اب تک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے، اسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروضہ احتراز بھی موجود ہے، عجب نہیں کہ آپ تو ان دونوں آیتوں کو حسبِ عادت متعارض سمجھ کر ایک کے نسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کا فتویٰ لگانے لگیں!

دوا اور دوچار رونی! جناب مجتہد صاحب! صحیح عرض کرتا ہوں کہ ان آیات سے تقلید متنازع فیہ کے بطلان کی امید رکھنی ایسا قصہ ہے، جیسا کسی بچے نے کہا تھا کہ دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، سوائے اس کے کہ اس قسم کے استدلالات سے آپ کی خوبی اجتہاد ظاہر ہو اور کچھ نفع نہیں۔

بِئْسَ مَا زَعَمْتُمْ اور آپ کے اس قسم کے استدلالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام مقتدیانِ دین وائمہ مجتہدین خلافِ احکامِ خداوندی وارشادِ نبویؐ حکم دینے والے ہیں، اور آیت ﴿إِنَّا كُنَّا نَسُوءُ فَعْدُوَكُمْ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ کی صریح مخالفت کرنے والے ہیں، اور جملہ مقلدینِ ائمہ، تارکِ احکامِ خداوندی و فرمانِ نبویؐ، بلکہ ان کے خلافِ اوروں کے احکام کی اتباع کرنے والے ہیں، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ اس قسم کے اشخاص کون ہوتے ہیں؟ سو قطع نظر اس سے کہ ایسا قول لغو، خلافِ کلامِ اللہ وارشادِ نبویؐ و جملہ مسلمین کسی نے نہ کہا ہوگا، ان نصوص کا کیا جواب ہوگا کہ جن نصوص سے اس اُمتِ مرحومہ کا خیر امت اور لے تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کرو، اگر تم اللہ تعالیٰ پر اور یومِ قیامت پر ایمان رکھتے ہو (نسا آیت ۵۹) ۱۲ لے رہا ہے وہ گمان جو آپ حضرات نے قائم کیا ہے! ۱۲

۱۳ لے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ تم بہترین امت ہو، جو لوگوں کی نفع رسانی کے لئے وجود میں لائی گئی ہے، اور حدیث شریف میں ہے کہ اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی، جن میں سے اسی صفیں صرف اس اُمتِ مرحومہ کی ہوں گی، (مشکوٰۃ، باب صفۃ الجنت، فصل ثانی)

۱۴ اور صورتِ حال یہ ہے کہ امت کی اکثریت ائمہ اربعہ کی مقلد ہے، ترکِ تقلید مُتَعَمِد بھر جماعت کا مذہب ہے اور قرونِ نشاۃ میں تو ایک شخص کا بھی یہ مذہب نہ تھا، اور مقلدین، بقول غیر مقلدین، گمراہ اور مشرک ہیں، پس وہ خیر امت کیسے ہو گئے؟ اور بکثرت جنت میں ان کی رسائی کیوں کر ممکن ہوئی؟! یہ بشارتیں تو مقلدین کے برحق ہونے کی واضح دلیل ہیں، پس تقلید کی حقانیت ثابت ہو گئی، واللہ بشار! ۱۴

جملہ ائمہ سے اعلیٰ اور افضل ہونا معلوم ہوتا ہے، اور جملہ ائمہ سابقہ سے ایک اس امت کے آدمیوں کا بکثرت داخل جنت ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اتباع احکام خداوندی کے جو آپ معنی سمجھے ہوئے ہیں، ایسے مطیع و فرماں بردار تو سوائے چند اشخاص کے اور کوئی معلوم نہیں ہوتا، اور قرون ثلاثہ میں تو غالباً اس عقیدہ کا شخص کوئی نہ ہوا ہوگا۔

حیف صد حیف! اس جہالت و تعصب کا کیا ٹھکانا ہے کہ وہ آیات جو یہود و نصاریٰ و مشرکین عرب کی شان میں نازل ہوں، آپ ان کا مصداق جملہ مقلدین کو فرماتے ہیں، اور کفار جو خلاف ارشاد خداوندی اپنے آبا و اجداد اور ان کے رسوم کا اتباع کرتے تھے، آپ اس کو اور اتباع ائمہ مجتہدین کو جو بعینہ اتباع احکم الحاکمین ہے — کافر — ہم سنگ سمجھتے ہیں، ایسے احمقوں سے کیا عجب ہے کہ رفتہ رفتہ اتباع نبویؐ کو بھی اس قاعدے کے موافق ممنوع بتلانے لگیں!!

فرقہ اہل حدیث کی حقیقت | آخر حضرات صحابہ و خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے اتباع کو جن کی شان میں عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَ سُنَّتِ الْخُلَفَاءِ التَّائِیْدِیْنَ موجود ہے، آپ کے بعض ہم مشربوں نے ساقط کر ہی دیا ہے چنانچہ بیش تر اویح کو بعض جُہال بدعتِ عمری خیال کرتے ہیں، یہی گرتیری چشمِ سحر آفشریں ہے تو دل ہے نہ جاں ہے، نہ ایماں نہ دیں ہے مجتہد صاحب! خیر آپ صاحبوں کا عمل بالحدیث تو جو تھا سو تھا، مگر یہ شاخ آپ نے عمل بالحدیث میں غضب کی لگائی ہے کہ ائمہ مجتہدین و جملہ مقلدین پر تبرا لگائی بھی آپ صاحبوں

۱۱ ایک یعنی صرف ۱۲ ۱۳ افسوس شوبار افسوس ۱۴ ۱۵ ہم سنگ: ہم پتہ، رتبہ میں برابر ۱۶ لازم پکڑو تم میری سنت کو اور میرے راہ یاب جانشینوں کی سنت کو۔ (رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابی داؤد) ۱۷ شکوۃ منہ ۱۸ ۱۹ اہل حدیث: وہ فرقہ ہے جو قرآن کریم کے ساتھ احادیث شریفہ کو توحجت مانتا ہے، مگر صحابہ کرام کے اجماع سکوتی کو حجت نہیں مانتا، جیسے کہ اہل قرآن: وہ فرقہ ہے جو صرف قرآن کریم کو حجت مانتا ہے، نہ حدیثوں کو حجت مانتا ہے نہ اجماع صحابہ کو، — اور اہل سنت و الجماعت: وہ سوادِ اعظم ہے جو قرآن کے ساتھ سنت نبویؐ اور جماعت صحابہ کے اجماعی عمل کو بھی حجت مانتا ہے۔ (تفصیل کے لئے تسہیل اولہ کاملہ ص ۷۶ دیکھیے) ۲۰ سحر آفرین: جادو پیدا کرنے والی، مسح کرنے والی ۲۱ ۲۲ تبرا لگائی: برا بھلا کہنا، لعن طعن کرنا، گالیاں دینا ۲۳

کے نزدیک داخل عمل بالحدیث سمجھی جاتی ہے، اور آپ کے تعصب و بے باکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے **رَأَيْنَا لِلَّهِ وَرَأَيْنَا لِلَّهِ رَاجِعُونَ**!! — خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں، مگر ہمارا حوصلہ دیکھئے! کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بد فہم سے سمجھے، یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں!

اعتراف حق | اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان آئے تو فرماتے ہیں:

قوله: فَإِنْ قِيلَ (اگر کہا جائے) کہ مذہب اماموں کا بھی مَا أَتَاكُمْ مِنَ الشَّيْءِ فِيهِ دَلِيلٌ (پس امر فخذوہ سے تقلید ان کی بھی واجب ہوئی) — **أَقُولُ** (میں کہوں گا) گفتگو تقلید شخصی میں ہے، تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤ گے؟ میں اس کی توضیح و تشریح میں کلام ہدایت انضمام مولانا سید نذیر حسین صاحب مدظلہ کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں۔

اقول: اہی مولوی صاحب! مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا، پہلے یہ تو فرماؤ! کہ بحث سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدعی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے؟ ہماری آپ کی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوب اتباع قرآنی و وجوب اتباع نبوی ص کے ثبوت کے لئے نص صریح طلب کی تھی، سو اس کا جواب معقول تو ندارد، ادھر ادھر کی باتیں، کہ جن کو مدعا سے کچھ بھی علاقہ نہیں، بیان کر کے دو چار آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلید شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے، اور طول و لاطائل کرنے کو بے موقع کلام ہدایت انضمام، مقررین قوانین شریعت، مجدد قواعد عدلیت، ماضی سلف، حامی خلف، مرجع اہل کمال، مقتدائے مجتہدین زمانہ حال، جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب مدظلہم علی رؤس المسترشدين الی یوم القیامۃ، تین چار ورقوں پر ”معیار“ سے نقل تو کر دیا، مگر انسوس! یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالف؟

میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد حسن صاحب

۱۵ اوسان: ہوش و حواس ۱۲۔ ۱۳ ہدایت انضمام: ہدایت ملا ہوا، پُر از ہدایت، سراپا ہدایت ۱۲

۱۴ یعنی معیار الحق، تصنیف مولوی سید نذیر حسین صاحب ۱۲

کے کوئی دشمن، دوست نہ ملا ہی نہ ہوگا، مگر ہم کو بھی کوئی دشمن نہ ملا، مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے نہ ملے گا۔

شرح اس کی یہ ہے کہ اکثر دفعات میں مجتہد صاحب اصل مطلب میں تو ہمارے ہم صفیر ہو جاتے ہیں، اور بدیں وجہ کہ مولوی محمد حسین کی خاطر بھی عزیز ہے، ان کی خوشی کے لئے اعتراضات دور از مطلب ہم پر بھی وارد کرتے ہیں، اور اس عنایت کے ہم شکر گزار ہیں۔ پہلی دفعات میں تو یہ امر کلام احقر سے ظاہر ہو چکا، اب اس دفعہ میں بھی خیال فرمائیے کہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو ہم سے ثبوت تقلید کی دلیل طلب کی تھی، اور مجتہد محمد احسن صاحب اپنے قول سابق میں فرماتے ہیں، اور یہی مطلب مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے بھی کلام آئندہ سے ظاہر ہے کہ:

”اگرچہ مذاہب ائمہ اربعہ مآثا کے م الرّسول فخذوا میں تو داخل ہیں، مگر تخصیص تقلید امام واحد کہاں سے لاؤ گے؟“

اب اس کلام سے اور نیز کلام مجتہد العصر سے جو آگے آتے ہیں، بشرط انصاف یہ بات ظاہر ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سے جس مذہب پر کوئی عمل کرے گا، تو بوجہ اس کے کہ مذاہب ائمہ مآثا کے م الرّسول میں داخل ہیں، وہ شخص متبع احکام سنت نبوی ہی کہلائے گا اور یہ تقلید ائمہ فی الحقیقت محض اتباع نبوی ہے، وهو المقصود!

ہاں قابل اعتراض حسبِ زعم مجتہد صاحب یہ امر رہا کہ اور ائمہ کی ترکِ تقلید کی کیا وجہ؟ اور اس امر کو مولوی محمد حسین صاحب کے سوال سے علاقہ نہیں، بلکہ یہ دوسرا امر ہے، انہوں نے تو ہم سے فقط یہ دریافت کیا تھا کہ تقلید غیر نبوی یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی کیا وجہ؟ سو اس کا جواب ہماری طرف سے مجتہد محمد احسن صاحب نے، بلکہ مولوی نذیر حسین صاحب نے بھی دے دیا، مولوی محمد حسین صاحب نے ہم سے یہ سوال کب کیا تھا کہ حنفیہ اور ائمہ کی تقلید کیوں نہیں کرتے؟ و بئہما یبوء بعیث!

الحمد للہ! اصل سوال کا جواب تو ہماری طرف سے خود مولوی محمد احسن صاحب نے دے دیا، ہاں ایک اعتراض آخر جو انہوں نے بزعم خود پیش کیا ہے، اس کا جواب تفصیل ان شاء اللہ

تعالیٰ عنقریب معلوم ہوا جاتا ہے۔

سوال، سوال یکساں نہیں | اب ناظرینِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد اس کو برائے نام جو ہمارے مقابلہ میں لکھنا تھا لکھ چکے، اگرچہ

وہ لکھنا بھی از قبیل ”سوال از آسماں و جواب از زمیناں“ تھا، اب اس کے بعد میں مجتہد صاحب نے ایک اور پٹی کھائی ہے، اور تقلید شخصی کا ثبوت ہم سے طلب فرماتے ہیں، سو بروئے انصاف ہمارے ذمہ اس کی جواب دہی ضروری نہیں، بلکہ جب تک آپ ہمارے استفسار کا جواب نہ دے چکیں، اس وقت تک آپ کا ارشاد قابلِ التفات بھی نہیں، کیونکہ آپ کے رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین نے جو ہم سے ثبوت وجوب تقلید کے بارے میں نص صریح قطعی الدلالتہ طلب کی تھی، اس کے جواب میں ہم اس امر کے طالب ہیں کہ اول آپ یہ ثابت کیجئے کہ دلائل مثبت احکام، نص صریح میں ہی منحصر ہیں، یا اس قاعدہ مختصر سے غلطی کا اقرار فرمائیے، جب تک ان دونوں باتوں میں سے ایک امر متعین نہ ہو، اس وقت تک ہم سے ثبوت تقلید شخصی کے لئے نص صریح کا طلب فرمانا بے انصافی، اور بقول آپ کے خلاف دآپ مناظرہ ہے۔

مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ آپ تو سوال پر سوال کرنے کو خلاف دآپ مناظرہ فرماتے ہیں، پھر ایسی جلد اس کو کیوں بھلا بیٹھے؟ باوجودیکہ ہمارا سوال پر سوال کرنا عین صواب و موافق دآپ مناظرہ ہے، اور آپ کا یہ سوال پیش کرنا بے شک خلاف عقل ہے، کیونکہ ہم نے جہاں سوال پر سوال کیا ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ کا سوال ہی نا تمام ہے، اور اس کا نتیجہ اتحکیم محض ہے، چنانچہ اسی دفعہ کو اہل فہم ملاحظہ فرمائیں کہ صحیح عرض کرتا ہوں یا غلط؟ اور مجتہد صاحب نے جو سوال کیا ہے، وہ سوال بالکل علیحدہ اور مغائر محض ہے، ہمارے سوال کی صحت و بطلان میں اس کو کچھ دخل نہیں، اس لئے مجتہد صاحب کا جواب کی جگہ سوال پیش کرنا خلاف انصاف ہے، اور ہمارا سوال پر سوال پیش کرنا، اگرچہ آپ جیسے ظاہر بینوں کو سوال محض معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت وہ آپ کے سوال کا جواب ہوتا ہے، اور اس سوال میں آپ کے سوال کی غلطی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، سو اگر آپ کا سوال بھی ایسا ہوتا، تو پھر اس کا پیش کرنا بجا تھا۔

نظربریں اگرچہ ہم کو آپ کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہ تھی، مگر استحضاراً اس قدر عرض کئے دیتا ہوں کہ آپ اور آپ کے مرشد، آخر اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نفس تقلید حق ہے، کلام ہے تو تقلید شخصی میں ہے۔

بنائے تقلید | مگر یہ بات ظاہر ہے کہ بنائے تقلید بدلائت آیت فَاَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، ونیز بدلائت عقل فقط اس امر پر ہے کہ جس بات کو آدمی خود نہ سمجھے، اور اس کی فہم کو وہاں تک رسائی نہ ہو، تو بنا چاری اس فن کے جاننے والوں کا اتباع کرنا پڑتا ہے، یہ نہیں کہ تقلید فی حد ذاتہ کوئی امر ضروری واجب فی الدین ہے، ورنہ جملہ ائمہ مجتہدین پر یہ اعتراض سب سے پہلے ہوگا۔

مثال سے توضیح | بالجملہ تقلید مسائل فقہیہ کا حال بعینہ تقلید و اتباع میں طب و ریاضی و ہدیت وغیرہ فنون کا سا سمجھنا چاہئے، کہ عالم و ماہر کو تو کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، ہاں اوروں کو بدون اتباع چل رہے نہیں، سو جب اتباع ہی کی ٹھیری، تو اگر کوئی بالخصوص ایک ہی عالم کا اتباع کرے، اگرچہ اوروں کو بھی قابل اتباع سمجھے، سو آپ ہی فرمائیے کہ اس کے عدم جواز کی کیا وجہ؟ اور بالخصوص جبکہ کوئی مقلد، علمائے دین میں سے ایک کو افضل و اعلیٰ سمجھے، تو علی التبع اُسی کا اتباع کرنا افضل و اولیٰ ہوگا، بلکہ اگر واجب اور ضروری کہا جائے۔

— چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ اور اکثر علماء سے یہ منقول ہے — تو بجا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بوقت اختلاف اقوال جبکہ طب و ریاضی وغیرہ علوم میں اعلم و افضل کا قول اختیار کرنا ہر کوئی قرین عقل سمجھتا ہے، تو علوم دین میں بوقت اختلاف اقوال، افضل و اعلم کا قول اختیار کرنا کیونکر اقتضائے عقل نہ ہوگا؟

اور صورتِ مشاۃ الیہ میں اقویٰ کو چھوڑ کر اضعف کو اختیار کرنا، بے شک قلیتِ مبالغت پر محمول ہوگا، اور امور شرعیہ میں قلیتِ مبالغت کرنا سب جانتے ہیں کہ کیسے ہے اور کس کا کام ہے؟

۱۔ یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب ۱۲۷۵ھ اہل علم سے پوچھا اگر تم نہیں جانتے ہو ۱۲۷۵ھ اصول فقہ اور فقہ کی کتابوں میں مفضول کی تقلید کی بحث ہے، امام احمد رحمہ اللہ اور بیت سے فقہاء کے نزدیک افضل کو چھوڑ کر مفضول کی تقلید جائز نہیں ہے، یعنی ان کے نزدیک افضل کی تقلید واجب ہے تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ص ۱۲۱ تیسیر التحریر ص ۲۱۵، فوائخ الرجوت ص ۲۱۵ مع المستصفیٰ للفرانی ۱۲۷۵ھ قلیتِ مبالغت : لا پرواہی۔

بالجملہ تقلید شخصی کا عدم جواز تو جس کے آپ معتقد ہیں۔ جب بھی نہیں ثابت ہوتا کہ جب کوئی جمیع مجتہدین کو مساوی فی الرتبہ سمجھے، اور جس حالت میں کہ منجملہ ائمہ مجتہدین کسی ایک کی طرف اعتقاد علم و فہم بہ نسبت مجتہدین دیگر زیادہ ہو، تو بالخصوص اس کا اتباع کرنا اول تو واجب ہونا چاہئے، ورنہ افضلیت و اولویت کا تو بشرط انصاف آپ بھی انکار نہیں کر سکتے، اور یہ بات ایسی بدیہی ہے کہ کوئی ذی فہم اس کے تسلیم کرنے میں متردد نہ ہوگا۔

ہاں آپ جو بلا وجہ اس کو ممنوع و حرام سمجھتے ہیں، اس تقلید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے | کی کیا وجہ؟ آپ کو چاہئے کہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی نص صریح، متفق علیہ، قطعی الدلالتہ ہو تو لائیے، اور زیادہ آسانی مطلوب ہے، تو ہم متفق علیہ ہونے کی بھی قید نہیں لگاتے، مگر یہ یاد رہے کہ جو عرض کر آیا ہوں، اس کو سمجھ بوجھ کر اعتراض پیش کیجئے، اپنی طرف سے مضمون گھڑ کر اعتراض نہ کیجئے۔

تقلید شخصی کا حکم | سنئے! آپ کے مقابلہ میں ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تقلید شخصی فی نفسہ جائز، اور در صورت اختلاف و ترجیح اعتقاد افضلیت فی زماننا واجب،۔۔۔ اور یہ بات کہ ہر عامی، نام کے محدث کو اس زمانہ میں اس امر کی اجازت عام ہو کہ جس مسئلہ میں جس کی چاہے تقلید کر لے، بلکہ مسئلہ واحد میں کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کر لے، یہ تقلید تو محض اتباع ہوا کے نفسانی ہے۔

اس کے خلاف میں اگر آپ کے پاس کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ متفق علیہ، یا غیر متفق علیہ ہو تو لائیے، ورنہ فقط دعوے بے دلیل کے بھروسہ مت دھمکائیے، مگر مجھ کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نص صریح قطعی الدلالتہ تو آپ لاچکے! ہاں بے سوچے سمجھے اقوال فقہاء نقل کرنے بیٹھ جاؤ گے، سو یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ میرے قول پر اعتراض کیجئے، اپنے خیال کے بھروسہ جرح و قدح نہ فرمائیے۔

یہ بار بار اس لئے عرض کرتا ہوں کہ آپ صاحبوں کا **غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث** | بالعموم یہ قاعدہ ہے کہ جب قوت اجتہاد یہ جوش کرتی ہے، تو قائل کے کلام سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہو، چنانچہ آپ نے بہت جگہ اسی رسالہ میں ایسا کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس آپ کے مولانا تاج حسین صاحب نے بھی اکثر تصانیف میں ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے! دربارہ تقلید و عدم تقلید جو انھوں نے رسالہ "ثبوت الحق الحقیقی" تحریر فرمایا ہے، اور لے ثبوت الحق الحقیقی" ایک چھوڑتی رسالہ ہے، جو ایک استفادہ کے جواب میں لکھا گیا ہے، ۱۲۹۵ھ میں دہلی کے مطبع حنفی سے شائع ہوا ہے۔

بعض تصنیفات سابقہ میں بھی جو بزرگ خود تقلید کو رد کیا ہے، اور حسب حوصلہ ردِ تقلید میں بہت عرق ریزی کی ہے، اس کی تمام نصوص ردِ تقلید سے اُس تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے کہ جو تقلید بمقابلہ تقلید احکامِ خدا اور رسولِ خدا ہو، اور ان کے اتباع کو اتباع احکامِ الہی پر ترجیح دے، سو پہلے کہہ چکا ہوں کہ اس تقلید کے مردود و ممنوع بلکہ کفر ہونے میں کس کو کلام ہے؟ جو جناب مولانا نذیر حسین صاحب نے اس پیرانہ سالی میں بلا ضرورت یہ محنتِ شاقہ گوارا کی، اور ایک فضول امر میں اپنے اوقات ضائع کئے!

باقی فقط مشارکتِ اسی سے تقلید مجتہدین کو اس تقلید پر قیاس کرنا، اُنہی کا کام ہے کہ جن کا مبلغ علم فقط الفاظ ہی ہوں، اور اُن کے ذہن نارسا کو معانی تلک رسائی نہ ہو۔ اور میری عرض میں کسی صاحب کو تردد ہو تو رسائیں مذکورہ ملاحظہ فرمائیں، اور دیکھیں جو عرض کرتا ہوں امر واقعی ہے یا نہیں؟ یہاں اس کی بحث استطراداً آگئی ہے، خوفِ طول نہ ہوتا تو نصوص منقولہ مولانا نذیر حسین صاحب، اور ان کا طریقہ استدلال میں بھی نقل کر دیتا، مگر چونکہ وہ کوئی نیا استدلال نہیں، اکثر ظاہر ہیں انہی نصوص سے استدلال کیا کرتے ہیں، چنانچہ علامہ زمخشری مجتہد محمد احسن صاحب نے بھی اس موقع پر انہی آیات کو نقل کیا ہے، اس لئے ان کا بیان کرنا فضول معلوم ہوتا ہے۔

باقی ان حضرات کی کیفیتِ استدلال ————— کہ دربارہ ردِ تقلید کیسے پوچ و پھر استدلال گھڑ رکھے ہیں ————— عبارت ”معیار“ تصنیف مولوی نذیر حسین صاحب سے ————— جس کو ہمارے مجتہد صاحب آگے فخراً نقل فرماتے ہیں ————— اہل فہم پر واضح ہو جائے گی، اگرچہ استدلال مذکورہ ”معیار“ کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہیں۔

اول تو اس وجہ سے کہ مطلبِ اولہ سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اولہ میں جس امر کا ثبوت ہم نے مجتہد صاحب سے طلب کیا ہے، اس کے طے ہونے کے بعد دیکھا جائے گا۔

دوسرے یہ کہ جس کو کچھ بھی سمجھ ہو وہ جانتا ہے کہ استدلال محترمہ مولانا مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ بشرط تسلیم اس کے مقابلہ میں کارآمد ہے، کہ جو شخص جمیع ائمہ مجتہدین کو دربارہ علم

۱۔ مشارکتِ اسی: ہمنامی ۱۲ ۱۳ استدلالاً: تبعاً، ضمناً ۱۲ ۱۳ تمام نسخوں میں ”مجتہد حسین“ ہے تصحیح ہم نے کی ہے۔ ۱۴ پہلے ”سلمہ“ بہت بڑوں کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، احسن القریٰ ص ۱۵ میں حضرت نے اپنے مرشد حضرت گنگوہی قدس سرہ کے لئے ”مصنف علامہ سلمہ“ لکھا ہے ۱۲

وفہم مساوی فی الرتبۃ سمجھتا ہو، اور زمانہ واحد میں سب کی تقلید کو جائز سمجھتا ہو، اور باوجود اعتقاد تساوی پھر بعض کی تقلید کو واجب، اور بعض کی تقلید کو غیر جائز کہے، چنانچہ مقدمات مذکورہ مولوی تذیر حسین صاحب سے، اور نیزان دلائل سے جو مولوی صاحب موصوف نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمائے ہیں، امر مذکور کا لعیان معلوم ہوتا ہے۔

تقلید شخصی پر اعتراض | خیر مقدمات کی کیفیت تو بوقت نقل مقدمات معلوم ہو جائے گی، ہاں جو شواہد و دلائل کہ مولوی صاحب نے بعد ذکر مقدمات بیان فرمائے ہیں، ان کا حال سر دست عرض کرتا ہوں، دیکھئے! مولوی صاحب سلمہ اس دعوے کے ثبوت کے لئے کہ تقلید شخصی ممنوع ہے فرماتے ہیں کہ:

”اگر کوئی شخص پارہ عم کو ————— باوجود قدرت کے تمام قرآن پر ————— اس نظر سے کہ پارہ عم کا پڑھنا نمازیں واجب ہے، اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں، خاص کرے تو بے شک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا، اور مرتکب ممنوع کا ہوا ————— علیٰ ہذا القیاس حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ارشاد سے ثابت ہوتا ہے، کہ اگر کوئی بعد نماز داہنی طرف پھر کر بیٹھنے کو ضروری و فرض سمجھے تو اس نے اپنی نماز میں شیطان کے لئے حتہ مقرر کر دیا“

اب اس سے مولوی تذیر حسین صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

”جیسا ان امور مباعدہ میں ایک جانب کو معین کر لینا، اور جانب آخر کو غیر جائز ٹھیکرنا ممنوع ہے، اسی طرح پر حضرات ائمہ میں سے ایک کی تقلید کو فرض سمجھنا، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنا ممنوع ہوگا، انتہی“

جواب | اب اہل فہم و انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ رئیس المجتہدین کا یہ استدلال و قیاس حسب

لہ کا لعیان: نہایت واضح، مشاہدہ کے مانند ۱۲ ۱۵ اس نظر سے: یعنی اس طرح خاص کرے کہ پارہ عم کا الخ ۱۲ ۱۵ دیکھئے مسند دارمی ص ۳۱، باب علی آتی شقیۃ ینصرف من الصلوۃ ۱۲ ۱۵ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تقلید کی تین قسمیں ہیں، جن میں سے دو زیر بحث نہیں ہیں، صرف ایک زیر بحث ہے، اور معترض کا اعتراض اُن دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے جو زیر بحث نہیں ہیں، اور جو صورت زیر بحث ہے، اس کو اعتراض چھوڑنا بھی نہیں ہے، تقلید کی تین قسمیں درج ذیل ہیں:

(باقی صفحہ ۲۲۵ پر)

معروضہ احقر اسی کے مقابلہ میں کارآمد ہو سکتا ہے، جو جملہ ائمہ کی تقلید کو لا علی التبعین۔ یعنی ہر ایک مسئلہ میں جس وقت جس کی چاہے تقلید کر لے۔ مباح اور مساوی کہتا ہو، اور پھر باوجود اس کے ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام بتلاوے۔ سو ایسا عقل کا دشمن کون ہوگا؟ کہ اول تو سب کو مساوی فی الرتبہ سمجھے، اور سب کی تقلید کو ایک زمانہ میں مباح سمجھے، اور پھر امام معین کی تقلید کو واجب، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنے لگے! یہ اجتماع متنافیہین ہے، ہمارے مقابلہ میں اس قسم کے استدلالات کو پیش کرنا اپنے اجتہاد کو بظہر لگانا ہے۔

دیکھئے! ابھی چند سطور پہلے اس امر کو کہہ آئے ہیں کہ ہم آپ کے مقابلہ میں تقلید شخصی کو فی نفسہ جائز کہتے ہیں، اور در صورت اختلاف و ترجیح اعتقاد، بہ نسبت امام واحد عند البعض واجب

(بقیہ ملاحظہ) پہلی قسم: یہ ہے کہ تمام ائمہ کی تقلید لا علی التبعین مباح یعنی مساوی ہو، اور پھر ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام کہا جائے۔ تقلید کی یہ قسم زیر بحث نہیں ہے، کیونکہ تقلید کی اس صورت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ ایک امام کی تقلید فی نفسہ تو جائز ہو، مگر ترجیح اعتقاد کی صورت میں افضل کی تقلید کو واجب کہا جائے جیسا کہ امام احمد اور بہت سے فقہاء کی رائے ہے، یا مستحب کہا جائے جیسا کہ دوسرے حضرات کی رائے ہے۔ تقلید کی یہی صورت زیر بحث ہے، مگر معترض کا اعتراض اس صورت پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ نمازیں پورا قرآن شریف پڑھنا درست ہے، اگر کوئی شخص پارہ عم کو خاص کرتا ہے تو وہاں ترجیح اعتقاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہ تخصیص خواہ مخواہ کرتا ہے، اس لئے وہ درست نہیں ہے، اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک کی افضلیت کا اعتقاد خواہ مخواہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کی کچھ واقعی وجوہ ہوتی ہیں۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ عامی شخص کسی ایک امام کے بارے میں خصوصی اعتقاد رکھتا ہو، پھر بھی کسی معین امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔ تقلید کی یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے زیر بحث بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ قسم برائے نام تقلید امام ہے، درحقیقت خواہش نفس کی پیروی ہے، معترض کا اعتراض تقلید کی اس قسم پر اس صورت میں وارد ہوتا ہے جبکہ اس کو کوئی جائز کہے مگر جب یہ جائز ہی نہیں تو اس پر اعتراض کرنا بھی فضول ہے ۱۲

اور عند بعض مستحب واولیٰ ہے۔
اور تیسری صورت: یعنی جس شخص کو قوت اجتہاد یہ اور ترجیح مذاہب و نصوص کی لیاقت نہ ہو، وہ شخص باوجودیکہ کسی شخص خاص کو اپنے اعتقاد اور سمجھ کے موافق اوروں سے فائق جانتا ہے، پھر بھی جس مسئلہ میں جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔۔۔۔۔ اس کو ہم اس زمانہ میں تقلید رائے نہیں کہتے ہیں، بلکہ وہ شخص متبع ہوائے نفسانی ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص بلا رجحان اعتقاد، و بدون لیاقت ترجیح، جو کسی مسئلہ میں کسی کے مذہب کو، اور کسی مسئلہ میں کسی مذہب کو، بلکہ ایک مسئلہ میں کبھی کسی کو، کبھی کسی کو اختیار کرے گا، وہاں سوائے ہوائے نفسانی کے اور کون مخرج ہے؟!

سو جب ہمارے نزدیک یہ تیسری قسم۔۔۔۔۔ جو برائے نام تقلید رائے ہے، اور دراصل اتباع ہوائے نفسانی۔۔۔۔۔ ٹھیک ہی نہیں، تو پھر رئیس المجتہدین کا ہمارے مقابلہ میں مثلاً یہ استدلال پیش کرنا کہ:

”جس کو قرآن یاد ہو، اور پھر بعض کو نماز کے لئے اس طرح خاص کر لے کہ اس کے سوا اور کے پڑھنے کو جائز ہی نہ سمجھے، تو وہ شخص مرتکب امر ممنوع کا ہوگا“

بالکل بے سود ہے، یہ استدلال تو اس کے مقابلہ میں پیش کرنا چاہئے کہ جو تقلید کی قسم ثالث کو ٹھیک بتلاتا ہو، اور باوجود اس کے پھر تقلید شخصی کو فی نفسہ واجب و ضروری کہتا ہو، اور اس کا خلاف کرنا حرام و ممنوع سمجھتا ہو۔

اور تقلید شخصی بمعنی الثانی کو اس استدلال سے باطل کرنا انکارِ بداہت ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص تقلید شخصی بمعنی الثانی کو واجب کہے گا، تو اس کے مقابلہ میں اس استدلال کو پیش کرنا کیا نافع ہوگا؟

یہ استدلال تو جب جاری ہو سکتا ہے کہ جس وقت دونوں جانبوں کو مباح و مساوی سمجھا جاوے، اور پھر ایک جانب کو ضروری، اور دوسری جانب کو ممنوع کہا جائے، سو در صورت تسلیم وجوب جانب واحد تساوی کجا؟

اور جو کوئی تقلید شخصی کی دوسری قسم کو اولیٰ و مستحب کہے گا، جیسا کہ بعض کی رائے ہے، تو اس کے مقابلہ میں بھی یہ جواب مفید نہ ہوگا، گو بظاہر مفید معلوم ہو، چنانچہ مجتہد بے نظیر مولانا تاج الدین صاحب کا استدلال اس صورت میں بھی مفید نہ ہوگا، اگرچہ بظاہر مفید معلوم ہوتا ہے ۱۲

صاحب بھی یہی سمجھ گئے ہیں، یہی وجہ ہے جو مجتہد العصر اس کی تائید کے لئے عبارت بطور سند پیش کرتے ہیں :

إِنَّ مَنْ أَصَرَ عَلَىٰ آمْرِ مَنُودٍ وَجَعَلَهُ عَزْمًا، وَلَمْ يَعْمَلْ بِالرَّخْصَةِ فَقَدْ أَصَابَ مِنْهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الضَّلَالِ، فَكَيْفَ مَنْ أَصَرَ عَلَىٰ بَدْعٍ أَوْ مُنْكَرٍ؟ (مرقات ص ۳۵۳)

(جو شخص کسی مستحب چیز پر اصرار کرے، اور اس کو ضروری سمجھے، اور رخصت پر عمل نہ کرے، تو اس پر یقیناً شیطان نے گمراہی کی ڈوری ڈال دی، چہ جائیکہ کوئی شخص بدعت یا ناجائز کام کو ہمیشہ کرے)

اس عبارت سے بظاہر یہ دھوکا ہوتا ہے کہ جب امر مباح پر اصرار کرنا مذموم ہوا تو تقلید شخصی کے التزام میں بھی جو کہ امر مباح ہے ممانعت ہونی چاہئے۔

سو جواب اس شبہ کا ان علماء کے مشرب کے موافق جو کہ در صورت اعتقاد ترجیح جانب واحد اس پر عمل کرنا واجب فرماتے ہیں، ظاہر ہے، کما مَرَّ۔۔۔۔۔ اور پیاس خاطر مجتہد صاحب ہم صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کو مباح کہیں، چنانچہ بعض کی رائے ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کے مباح کہنے کے تو یہ معنی ہیں کہ مقلد کو اختیار ہے کہ ائمہ میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کر لے، اس سے یہ کب نکلتا ہے کہ زمانہ واحد میں بعض مسائل میں ایک کی، اور بعض میں کسی اور کی تقلید کر لیا کرے۔

بالجملہ معترض کو تقلید کی قسم ثانی میں حسب رائے ان علماء کے جو قسم ثانی کی اباحت کے قائل ہوئے ہیں، اور قسم ثالث میں تمیز نہیں ہوئی، اور بوجہ اس امر کے کہ دونوں صورتوں میں تقلید شخصی مباح کہی جاتی ہے، ان دونوں قسموں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں فرق یقین ہے، کیونکہ جو علماء تقلید شخصی کی قسم ثانی کو مباح فرماتے ہیں، اس کی اباحت کے تو یہ معنی ہیں کہ ائمہ میں سے جس ایک کی چاہے تقلید کر لے، اور قسم ثالث کے مباح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ایک زمانہ میں ائمہ متعدد کی تقلید بھی روا ہے، یعنی پہلی صورت میں گو تقلید ہر ایک امام کی مباح تھی، اور صورت ثانیہ میں بھی مباح ہے، مگر یہ فرق ہے کہ وہاں تو ہر واحد کی تقلید علی سبیل البدلیت مراد ہے، اور یہاں علی وجہ الاجتماع، اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ امور متعدد کا وصف واحد میں علی وجہ الاجتماع اکٹھا ہونا، اور علی سبیل البدلیت مجتمع ہونا از حد متفاوت لے جیسے دس آدمی جن میں سے ہر شخص امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، باجماعت نماز ادا کریں تو علی سبیل البدلیت تو ہر ایک امام بن سکتا ہے، مگر علی وجہ الاجتماع یعنی سب کے ایک ساتھ امام بننے کی کوئی صورت نہیں ہے ۱۲

اونٹ کا ناچ | مجتہد صاحب! اگر براہ مانو تو یہ عرض ہے کہ آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد، بلکہ آپ کے تمام ہم مشربوں کی تحریر سے ثبوت بطلان تقلید شخصی متنازعہ فیہا ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ جب آپ کی تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے تو عجب قصہ الجمل کا تماشا نظر آتا ہے، کبھی تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرات تقلید شخصی، بلکہ مطلق تقلید کو ہر حال میں ممنوع اور حرام سمجھتے ہیں، کبھی مفہوم ہوتا ہے کہ نہیں جائز تو ہے، مگر اس طور پر کہ اور ائمہ کو بھی قابل تقلید سمجھیں، گو عمل ایک ہی کی تقلید پر ہو۔

دیکھئے! تقلید شخصی کا ہر صورت میں ممتنع ہونا تو آپ کے اقوال کثیرہ سے صراحتہ نکلتا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ حضرات وہ آیات جو تقلید کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں، جمیع مقلدین کی شان میں تحریر فرماتے ہو، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ جب تقلید ائمہ برعم جناب ہم رنگ تقلید کفار ہوتی، تو پھر اس کے جواز کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ اور آیات قرآنی مثل **إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ** وغیرہ کا جو آپ حضرات اذکار نے مطلب سمجھا ہے، وہ اگر ٹھیک ہو تو پھر مطلق تقلید ائمہ باطل ہونی چاہئے، کیونکہ خدا اور رسول کے مقابلہ میں خواہ کوئی ایک کی تقلید کرے، یا ہزار کی، اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟ اور سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کے بعض کلام سے جو ”ثبوت الحق الحقیق“ میں مذکور ہے، اور نیز بعض ان کلمات سے بھی جو آپ نے یہاں نقل فرمائے ہیں، یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ اربعہ میں سے امام واحد کی تقلید جمیع مسائل میں کرنی فی نفسہ تو جائز، مگر اوروں کی تقلید کو بالکل ممنوع سمجھنا، یہ باطل ہے چنانچہ سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کی ان دونوں مثالوں سے جو آپ نے یہاں نقل فرمائی ہیں، اور ہم بھی ابھی ان کی کیفیت بیان کر چکے ہیں، یہ امر اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے۔

سوال تو یہ امر عجیب ہے کہ آپ صاحب کبھی کچھ فرماتے ہو، کبھی کچھ، دوسرے ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ جس حالت میں آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام معین کی تقلید بھی جمیع مسائل میں مباح ہے، فقط آپ یہ فرماتے ہیں کہ اوروں کی تقلید کو بھی ممنوع نہ سمجھے، تو اب آپ میں اور ہم میں فرق ہی کیا رہ گیا؟

۱ یعنی نہایت بھونڈا تماشا ۱۲ ۱۳ انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا کر رکھا ہے (توبہ آیات ۱۲)

ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا | آپ کو کیا معلوم کہ ہم تقلید دوسرے امام کی ہر حال میں ہر کسی کے حق میں ہر مسئلہ میں ناجائز سمجھتے ہیں ؟
 اقوال حنفیہ کتب فقہ میں ملاحظہ فرمائیے کہ بہت سی جگہ اس کو جائز سمجھتے ہیں، اگر اس امر کو دراصل ممنوع سمجھتے تو پھر اجازت کے کیا معنی ؟! ————— ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ عوام کو یعنی جن کو لیاقت فہم نصوص و سلیقہ ترجیح پورا پورا نہ ہو، اس زمانہ میں ان کو علی العموم یہ اجازت دے دینی کہ جس مسئلہ میں جس امام کی جب چاہیں تقلید کریں، خلاف عقل و خلاف اقوال علماء دین ہے، اس کا خوف ہے کہ وہ لوگ کہیں مصداق مِّنَ الْاَتَّخَذَ الْاَلٰهَ هَوَاً، اور اَتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهْدًا فَاَسْتَلُوا فَاَسْتَلُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَاَصْلَحُوا کے نہ ہو جائیں، اور تابع ہوائے متبوع نہ کہلائیں، جس کی برائی احادیث میں مذکور ہے، کیسا غضب ہے ! کہ آج کل کے اکثر نام کے عامل بالحدیث، اتباع امام کو حرام فرماویں، اور اتباع ہوائے نفسانی کو عین سعادت تصور فرماویں۔ ع

ایں خیال است و محال است و جنون !

جب آپ نے اس امر کو تسلیم کر لیا کہ اگر کوئی امام واحد کی جمیع مسائل میں تقلید کرے، تو کچھ حرج نہیں، تو آپ کو بشرط انصاف یہ بھی مانتا پڑے گا کہ جو کوئی امام معین کی تقلید کرے گا، وہ ہرگز نفس تقلید کی وجہ سے ملام و مطعون نہیں ہو سکتا، ہاں بمقتضائے جہالت اگر ائمہ دین کی اتباع کو حرام کہنے لگے چنانچہ آج کل آپ حضرات میں یہ امر شائع ہو رہا ہے، تو بے شک وہ شخص مرتکب ممنوع کہلائے گا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب | باقی یہ شبہ کہ مباح کی ایک جانب کو معمول بہ ٹھیکرانا، اور جانب آخر کو بالکل متروک کر دینا کیونکر جائز ہوگا ؟

۱۔ جس نے اپنا خدا اپنی خواہش نفسانی کو بنا رکھا ہے (یعنی جو جی میں آئے علم و عملاً اس کا اتباع کرتا ہے)، الباقی ۱۱
 ۲۔ لوگ جاہلوں کو سردار بنائیں گے، ان سے سوالات کئے جائیں گے، تو وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے، سو وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، (مشکوٰۃ شریف ص ۳۳ کتاب العلم، فصل اول) ۱۲
 ۳۔ حدیث شریف میں ہے: اِذَا رَاَ اَيُّمٌ شَخْصًا مُّطَاعًا، وَهُوَ يُّمْتَبِعُ الْاِمَامَ (مشکوٰۃ شریف ص ۳۳)
 باب الامر بالمعروف، فصل ثانی) ۱۳ یہ خیال خام ہے اور نامکن ہے اور پاگل پن !

سواول تو اس کا جواب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ گو ہر ایک امام کی تقلید فی نفسہ مباح ہے مگر جب ایک کو اختیار کر چکا، تو اب دوسروں کی تقلید کو لازم کرنا، بالخصوص زمانہ واحد میں، ہرگز نہ چاہئے۔

علاوہ ازیں اگر آپ کی خاطر سے ہم ایک زمانہ میں بھی سب کو مباح مان لیں، تو جب بھی تخصیص و ترجیح کی بہت سی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ آپ کو بھی بشرط انصاف ماننا پڑے گا، مثلاً:

(۱) باعث ترجیح کبھی یہ امر بھی ہوتا ہے کہ گو شیء واحد کی دونوں جانب زمانہ واحد میں مساوی فی الرتبہ ہوں، مگر بوجہ سہولت اگر کوئی ایک جانب کو اختیار کر لے، اور اس پر عمل دائی کرے، اور جانب آخر کو بالکل ترک کر دے، مگر اعتقاداً جائز سمجھتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ بلکہ اگر بوجہ سہولت جانب مرجوح کو بھی اختیار کرے اور دوسرے کو ترک، تو جب بھی کسی طرح مرتکب امر ممنوع نہیں ہو سکتا، دیکھئے! عبادات نفلیہ — مثل صلوٰۃ و صوم و حج و صدقہ — کی بہت صورتیں ایسی ہیں کہ مباح ہونا مسلم، بلکہ بوجہ ارشاد و فعل رسول اکرم بعض کی اولویت و سنوئیت بالاتفاق ثابت، باوجود اس کے اگر کوئی شخص ان میں سے بعض صورت پر بوجہ وقت یا بوجہ آخر عمل نہ کرے تو بالاتفاق اس پر کوئی جائے طعن نہیں! —

سواسی قاعدہ کے موافق اگر کوئی ہمارے ملک میں مثلاً امام اعظم کی تقلید اس وجہ سے کرے، کہ اس کا حصول و علم بوجہ رواج و شہرت سہل ہے، تو اس کے اوپر کیا الزام ہو سکتا ہے؟ (۲) یا کوئی مثلاً یہاں اس وجہ سے تقلید امام اعظم کو اوروں کی تقلید پر ترجیح دیتا ہے کہ

چونکہ اس ملک میں یہ لوگ خواص و عوام بکثرت ہیں، ان کے خلاف کرنے میں صورت اختلاف ظاہر ہوتی ہے، اور اس اختلاف باہمی سے جو خرابیاں عائد ہوتی ہیں، آپ خوب جانتے ہیں، عیاں را چہ بیاں؟ اخدا معلوم کتنے مسلمانوں کو آپ نے کافر کہا ہو گا! اور کتنوں نے آپ کی تکفیر و تفسیق کی ہوگی! سو بھلا ایسے امر کی وجہ سے کہ جس کو آپ بھی مباح فرماتے ہیں، اتنی بڑی خرابی کو کہ جس کے بارے میں کیا کیا کچھ وعید شائع نے فرمائی ہے، اپنے سر دھرنا کب مناسب ہے؟

(۳) یہ سب قصہ توجب ہے کہ جب کوئی جمیع حضرات ائمہ کی شان میں تسادی کا معتقد ہو، اور جب کسی کو بہ نسبت اوروں کے اعلیٰ اور افضل سمجھتا ہو تو پھر تو تقلید اس

امام خاص کی عند بعض واجب ہے، اور اگر موافق رائے دیگر علماء کے مستحب ہی کہا جائے تو پھر بھی اگر کسی بے چارے نے امر مستحب اور اولیٰ پر بوجہ احتیاط دین عمل دائی کر لیا، تو اس نے کیا تصور کیا؟

امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے | امور دینی میں احتیاط سب جانتے ہیں کہ کیسا امر ہے؟ امور عظام تو درکنار رہے، دیکھئے! یہ نسبت وَلَدٌ وَلِيدَةٌ زَمْعٌ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو امر وَاحْتِجَبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ! فرمایا، اور اسی ارشاد کی وجہ سے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا عمر اس لڑکے کے رو برو نہ آئیں، حالانکہ ارشاد نبوی کا مبنی فقط احتیاط پر تھا، چنانچہ ناظران حدیث خوب واقف ہیں۔

مستحسن غیر مستحسن کی ترجیح | بنظر مزید توضیح یہ امر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ شرع میں یہ امر کثیر الوقوع ہے کہ بعض چیزیں اصل سے مُباح بلکہ مستحسن ہوتی ہیں، مگر بوجہ بعض امور خارجیہ، امر غیر مستحسن کو ترجیح دینی مستحسن ہو جاتی ہے اور اس وقت میں بھی جانب مستحسن ہی کو ترجیح دینا، ان کا کام ہے جو عقل دور بین نہیں رکھتے اور حدیث میں اس قسم کے امور بکثرت ملیں گے؛

(۱) دیکھئے! احادیث صحیحہ میں یہ امر موجود ہے کہ بوقت نزول قرآن مجید، جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جناب باری میں مکرر سکر عرض معروض کر کے قرآن مجید کے سات حروف مشہورہ پر پڑھنے کی اجازت لی، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں حسب رائے اور استحسان جماعت صحابہ بوجہ ظہور و انتشار اسلام و قرآن فی بلاد اہم اس توسع کو کہ جس کو خاتم النبیین نے باصرار و دعائے مکررہ بوجہ مصلحت امت جناب باری سے حاصل کیا تھا، اور جن حروف کی شان میں حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فَكُلُّ حَرْفٍ شَافٍ كَافٍ فرمایا تھا۔ موقوف کر دیا، اور حضرات صحابہ نے اس توسع کے عوض اس زمانہ کے مناسب حال سمجھ بوجہ کراۓت قرآن کو منحصر فی حرف واحد فرما دیا

۱ وَلَدٌ : لڑکا، وَلِيدَةٌ : باندی، زَمْعٌ : حضرت سودہ کے والد کا نام ۱۲

۲ ترجمہ: اے سودہ! اس سے پردہ کرو (بخاری شریف ص ۲۶۶، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات ۱۲)

حضرات سے کچھ بعید نہیں جو خواہ مخواہ اُلجھنے کو تیار ہوں، اس لئے ہم بھی چار و ناچار مجتہد محمد حسن صاحب کے ڈھنگ کو اختیار کرتے ہیں، اور ان مصنفین کے کلام سے ————— کہ جن کے کلام کو بے سوچے سمجھے مجتہد صاحب اور ان کے قبلہ ارشاد اپنے ثبوت مدعا کے لئے تحریر فرماتے ہیں ————— ایک دوسرا اپنے مدعا کی تائید کے لئے پیش کرتے ہیں، کبھی مجتہد صاحب یوں نہ فرمانے لگیں کہ جیسے ہم نے اپنے دعوے کی تائید میں اقوال علماء نقل کئے تھے، اوروں کو بھی اسی طرح اپنے دعوے کی تائید کے لئے اقوال سلف پیش کرنا چاہیے مگر نقل اقوال سے پہلے بوجہ اندیشہ غلط فہمی حضرات غیر مقلدین اپنے دعوے کو پھر بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں :

مجتہد صاحب! تقلید ہمارے نزدیک مجموع اقسام نہ حرام نہ ضروری نہ مباح، بلکہ بعض صورتیں ممنوع ہیں، تو بعض ضروری، بعض مکروہ ہیں تو بعض اولیٰ و انسب ————— مگر یہاں ہم فقط دو صورتوں کو جن کو ہم اس زمانہ میں ممنوع و ضروری سمجھتے ہیں بیان کرتے ہیں، اوروں سے نہ کچھ ہم کو بحث، نہ ان کا بیان کرنا ضروری، سو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ :

”اس زمانہ میں عوام کو ————— یعنی جو لوگ حسب اصطلاح و تعریف علماء و فقہاء نہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، نہ مرجحین میں داخل ہو سکتے ہیں ————— علی الخصوص جبکہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں تقلید شخصی ضروری ہے، ائمہ مجتہدین میں سے جس کی چاہیں ایک کی تقلید کر لیں، گو قابل تقلید و اتباع اور بھی سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوقت ضرورت کسی مسئلہ خاص میں اور ائمہ کی تقلید بھی مباح ہے، کما هو مبسوط فی کتب الفقہ، مگر یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں ————— اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام و خاص کو اباحت مطلقہ و مطلق العنانی دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید کر لیا کرے“

توید مدعا حوالہ نجات | اور اس کے مؤید اقوال علمائے متقدمین و متاخرین و خفیہ و شافعیہ وغیرہ بکثرت ملیں گے، بلکہ علمائے متاخرین میں سے تو اس کا خلاف شاید ایک ہی دؤن نے کیا ہو تو کیا ہو۔

(۱) دیکھئے! شارح سفر السعاده مذاہب اربعہ کے حال میں فرماتے ہیں :

لے شارح یعنی حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۰۵۰ھ وفات ۱۱۵۰ھ) اور سفر السعاده جس کا دوسرا نام صراط مستقیم بھی ہے، شیخ مجدالدین شیرازی فیروز آبادی شافعی صاحب قاموس رحمہ اللہ کی عربی تصنیف ہے شیخ محدث دہلوی نے فارسی میں اس کا ترجمہ اور شرح لکھی ہے جو شرح سفر السعاده کے نام سے مطبوع ہے ۱۲

باجملہ مذاہب حق، وطرُق وصول، بمنزل مقصود، والیاب درآید خانہ دین،
 اس چہار راست، وچہر کہ راہے ازین راہہائے، ودرے ازین درہائے اختیار نموده، براہ
 دیگر رفتن، ودرے دیگر گرفتن (خواہد) عبث ویاوہ باشد، وکارخانہ عمل را از ضبط و ربط
 بیرون افگندن، واز راہ مصلحت بیرون افتادن است، و اگر قصد سلوک طریق ورع و
 احتیاط دارد، ہم از مذہب واحد مختار، رویتے کہ دلیلش احسن و اقوی، و فائدہ اش اعم
 و اتم، و احتیاط در ان اکثر و آفر بود اختیار کند، و براہ رخصت و مسالہ و حیلہ اندوزی
 نرود، این طریقہ متاخرانست، و شک نیست کہ این طریقہ محکم تر و مضبوط تر است
 انتہی (شرح سفر السعاده ص ۲۱ مطبوعہ نول کشور)

(ترجمہ: خلاصہ یہ ہے کہ برحق مذاہب، اور منزل مقصود تک پہنچنے کی راہیں، اور دین کی عمارت میں
 داخل ہونے کے دروازے یہ چار (مذاہب) ہیں، اور جس شخص نے ان چار راہوں میں سے کوئی ایک راہ، اور
 ان دروازوں میں سے کوئی ایک دروازہ اختیار کر لیا، پھر وہ کوئی اور راستہ اختیار کرنا چاہے، اور کوئی دوسرا دروازہ
 اپنانا چاہے تو وہ فضول اور بے ہودہ بات ہے، اور عمل کے کارخانے کا ضبط و ربط درہم برہم کر دینا ہے،
 اور مصلحت کی راہ سے ہٹ جانے ہے، اور اگر وہ شخص پرہیزگاری اور احتیاط کا راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے تو
 اس کی صورت بھی یہی ہے کہ کسی ایک مذہب کی جس کو اس نے پسند کر لیا ہے۔۔۔ وہ روایت
 اختیار کرے جس کی دلیل بہترین اور قوی تر ہو، اور جس کا فائدہ زیادہ عام و تمام ہو، اور جس میں احتیاط زیادہ اور
 وافر ہو، اور رخصت، سہولت اور جلد سازی کی راہ اختیار نہ کرے، متاخرین علماء کی یہی رائے ہے، اور بے شک
 یہی مذہب زیادہ محکم اور مضبوط ہے۔)

اس کے کچھ بعد شارح مذکور پھر نقل فرماتے ہیں:
 قولہ: لیکن قرار داد علماء، و مصلحت دید ایشاں و رآخر زماں، تعیین و تخصیص مذہب
 است، و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم دریں صورت بود، از اول مخیر است ہر کدام را کہ
 اختیار نماید صورت دارد، لیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگرے رفتن بے توہم سوہن
 و تفرق و تشعب در اعمال و احوال نخواہد بود، قرار داد متاخرین علماء بریں است و هو
 المختار، وفيہ الخیر۔ انتہی بلفظہ (حوالہ سابق ص ۲۲)

(ترجمہ: مگر علماء کا فیصلہ اور آخری زمانہ میں ان کی نگاہ میں مصلحت مذہب کی تعیین و تخصیص میں
 ہے، اور دین و دنیا کے کاموں کا ربط و ضبط بھی اسی صورت میں ہے، شروع میں آدمی کو اختیار ہے جس مذہب

کو چاہے اپنا سکتا ہے، مگر کسی ایک کو اختیار کر لینے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف جانا (کسی امام کے ساتھ) بدگمانی اور اعمال و احوال میں پراگندگی اور گروہ بندی کے بغیر ممکن نہیں ہے، علماء متاخرین کا فیصلہ یہی ہے اور یہی پسندیدہ راہ ہے، اور اسی میں خیر ہے)

اب ذرا مجتہد صاحب انصاف سے ملاحظہ فرمادیں کہ یہ شارح سفر السعادة وہی شیخ عبدالحق محدث دہلوی ہیں، کہ جن کو رئیس المجتہدین نے قائلین عدم وجوب تقلید شخصی کے ذیل میں اپنے رسالہ ”ثبوت الحق بالتحقیق“ میں شمار کیا ہے، سودیکھئے! ان کا ارشاد کیا ہے؟ ہماری رائے کی تائید عبارت مذکور سے نکلتی ہے یا آپ کی؟ ہم تو فقط یہی کہتے تھے کہ زمانہ واحد میں مذاہب مختلفہ کی تقلید کرنی اس زمانہ کے مناسب حال نہیں، شارح سفر السعادة نے تو ایک اور بھی صورت کی ممانعت کر دی، یعنی جب ایک مجتہد کی تقلید اپنے ذمہ کر لی، تو پھر ہر ایک حاکم بکویہ اجازت نہیں کہ اول کی تقلید سے خارج ہو کر دوسرے امام کی تقلید کرنے لگے، اور اس امر کو حضرت شیخ مختار و معمول بہ عند المتاخرین فرماتے ہیں۔

(۲) دوسری سند سنئے! امام طحاوی یحییٰ بن سیف الدین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

إِنَّ الْوَاجِبَ تَقْلِيدًا وَاحِدًا لَا بَعِيْنَهُ، وَانْه لَا
يَجُوزُ تَقْلِيدًا مَا زَادَ عَلَى الْوَاحِدِ، بِحَدِيثٍ
أَنَّهُ يَكُونُ حَقِيْقًا وَحْدِيْنِيًّا فِي إِنْ وَاحِدٍ، كَمَا
هُوَ الْوَاقِعُ الْآنَ مِنْ بَعْضِ النَّاسِ، أَنْتَهَى.

(اعلیٰ اتعین کسی ایک کی تقلید واجب ہے، اور ایک زائد کی تقلید جائز نہیں، بایں طور کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں حنفی بھی ہو اور حنبلی بھی ہو، جیسا کہ آج کل کچھ لوگ کر رہے ہیں)

(۳) اور سنئے! امام ابن الہمام آخر ”تحریر“ میں فرماتے ہیں:

لَا يَرْجِعُ الْمَقْلِدُ فِيمَا قَدْ
فِيهِ اتِّفَاقًا

(مقلد جس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کر چکا (یعنی اس کی رائے پر عمل کر چکا) اس کے لئے رجوع کرنا اتفاق علماء جائز نہیں ہے)

(۴) ثم قال: وَاثْمَا أَطْلَنَّا فِي ذَلِكَ لَعَلَّا يَخْتَرُ بَعْضُ الْجَهْلَةِ بِمَا يَقَعُ فِي الْكُتُبِ
مِنْ إِطْلَاقِ بَعْضِ الْعِبَارَاتِ الْمَوْهَمَةِ خِلَافَ الْمَرَادِ، فَيَحْمِلُهُمْ عَلَى تَنْقِصِ الْأَثْمَةِ

لہٰ یحییٰ بن سیف الدین سیرامی حنفی کی عبارت نقل کر کے علامہ طحاوی نے ان کی ایک عبارت کے مفاد کے طور پر مذکورہ بات لکھی ہے دیکھئے طحاوی علی الدر المختار ج ۱، ۲ دیکھئے تیسیر التحریر ج ۱، ۲، التقریر والتجیر ص ۲۵، ۲۶

میں منکرین وجوب تقلید شخصی میں گنویا ہے، اور اسی پر اور حضرات کو قیاس فرمایا ہے، خوف طول جان کھائے جاتا ہے، ورنہ دل میں تو یہ آتا تھا کہ ڈو چار اور حضرات کے کلام بھی اپنی تائید کے لئے نقل کرتا، اور مثل حضرت شیخ محی الدین بن عربی اور امام غزالی و صاحب میزان الشعرانی وغیرہم کے کلام کو، جو دعویٰ احقر پر شاہد ہیں پیش کرتا، مگر جن کو فہم خداداد ہے، وہ ان شراکتہ اتنی ہی بات میں مطلب صحیح نکالیں گے، اور آپ کی حالت کو رحم کی نظر سے ملاحظہ کریں گے۔

الفاظ میں الجھ رہے ہیں

اور ٹھیک یہ ہے کہ بخدا! ہم کو بھی آپ کی حالت پر بہت افسوس و رحم آتا ہے، آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ رتو تقلید میں تو خامہ فرسائی کرنے کو تیار ہو گئے، مگر آپ حضرات کی تحروں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب تلک بہت موٹی موٹی باتوں کو بھی نہیں سمجھ، بلکہ الفاظ ہی میں الجھ رہے ہو، آپ کو تو یہ بھی خبر نہیں معلوم ہونی کہ تقلید کی کتنی قسمیں ہیں؟ اور ان کا کیا حکم ہے؟ فقط آپ حضرات نے یہ مضمون سن کر، اور نیز بعض اکابر کی تصانیف میں دیکھ کر کہ تقلید شخصی نہ چاہئے یا بُری ہے، یہ خیال جمار کھا ہے کہ تقلید کسی کو کسی حالت میں نہ چاہئے بلکہ آپ حضرات کی بعض تقاریر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی ہو یا غیر شخصی ہرگز نہ چاہئے اور ظاہر احادیث کو اختیار کرنا چاہئے، خواہ اس شخص میں شرائط مقررہ اجتہاد و تفقہ موجود ہوں یا نہ ہوں، چنانچہ دیباچہ کتاب میں بھی آپ نے کسی قدر اس مضمون کو لکھا ہے، سو اگر آپ کلمہ ہی مطلب ہے تو عنایت فرما کر اس کے دلائل سے مطلع فرمائیے، اور اگر یہ مطلب نہیں تو اور جو کچھ مطلب ہو بہت صاف طور سے مدلل تحریر کیجئے تاکہ یہ تو معلوم ہو کہ مجتہدین زمانہ حال کس تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں؟ کسی کو جائز بھی کہتے ہیں یا نہیں؟ آپ حضرات کے اقوال دربارہ تقلید اس قدر متہافت و متعارض ہیں کہ جس کا ٹھکانہ نہیں! بعض اقوال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقلید ممنوع، بعض کے کلام سے صُور خاصہ کی ممانعت نکلتی ہے، بعض کے کلام سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی فی نفسہ تو مباح مگر بوجہ خصوصیت امر مباح و ترک جانب آخر قابل انکار ہے، چنانچہ مجتہد العصر کے کلام سے ہُویدا ہے، تو آپ کو لازم ہے کہ ان صُور میں سے کوئی صورت متعین فرمائیے، اور اس پر کوئی دلیل پیش کیجئے، غرض جو ہو مدلل ارشاد ہو۔

نص کہاں چھپا رکھی ہے؟ اور ایک عرض یہ بھی ہے کہ آپ اور آپ کے ہم پیشہ بالخصوص

مذہبی ہیں کہ بطلان تقلید میں ہماری طرف سے نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالتہ موجود ہے، چنانچہ مجتہد صاحب موصوف نے ہمارے مقابلہ میں بھی یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ان مسائل متنازعہ فیہا میں ہر ایک مسئلہ کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس نص مشروط بشروط مذکورہ موجود ہے، سو اس دعوے کے موافق بطلان تقلید کے بارے میں بھی کوئی نص حسب شرائط مرقومہ ضرور لگا رکھی ہوگی، عنایت فرما کر اس کو ظاہر کر دیجئے، جناب مولانا مولوی تذیر حسین صاحب کی تقریر دل پذیر تو آپ نے تحریر فرمائی، مگر اس نص کا پتہ نہ آپ کے کلام میں، نہ مجتہد صاحب کے کلام میں! اور اگر وہ نصوص یہی آیات کریمہ ہیں جو آپ نے نقل فرمائی ہیں، تو یہی ارشاد فرمائیے، مگر ذرا سوچ لیجئے کہ جس تقلید کے ہم مذہبی نہیں اس پر اعتراض کرنا تو بالکل لغو ہے، ہاں جس تقلید کو ہم اس زمانہ کے اعتبار سے حق سمجھتے ہیں، اس کے بطلان کے لئے کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالتہ ہو تو بیان کیجئے، مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ یہ تو آپ نہ کریں گے، بلکہ اس کی جگہ اقوال فقہار و محدثین بے سوچے سمجھے بہت کچھ نقل کر دو گے، سو سب جانتے ہیں کہ یہ تو مباحثہ نہیں، بلکہ بقول شخصے ”بوجہ میں دابنا“ ہوا۔

الحاصل: اول تو آپ کو یہ لازم ہے کہ حسب دعویٰ و وعدہ، بطلان تقلید متنازعہ فیہ کے لئے نص صریح قطعی الدلالتہ پیش کیجئے، اور اگر آپ سے یہ نہ ہو سکے، اور دعویٰ مذکور سے آپ دست بردار ہو کر اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے اقوال فقہار نقل فرمائیں، تو اس کا لحاظ ضرور رکھنا کہ وہ اقوال اول تو کن حضرات کے ہیں؟ عند الخفیہ ضروری التسلیم ہیں یا نہیں؟

دوسرے یہ ہے کہ ان اقوال سے کون سی تقلید باطل ہوتی ہے؟ خدا کے لئے موتی سی بات یہ تو ملاحظہ کر لیا کیجئے کہ جن حضرات کے کلام آپ رد تقلید کے لئے پیش کرتے ہیں، اکثر انہیں حضرات کے کلام دوسری جگہ ثبوت تقلید میں دال ہیں، کما مژا زینقا، اس سے ہر ادنیٰ اعلیٰ سمجھ سکتا ہے کہ ہونہ ہو وہ تقلید اور ہے اور یہ اور، مگر کیا کیجئے! مشکل تو یہ ہے کہ آپ حضرات کو ”ڈو اور ڈو چار روٹی“ ہی سوچھی ہیں، مقام حیرت ہے کہ جو حضرات اقوال مصنفین و عبارات کتب متداولہ میں ایسے سر کے بل گرتے ہیں، وہ حضرات دعویٰ اجتہاد کس منہ

سے کرتے ہیں! جو نام کے عالم مطالب سلف کو ان کے محمل پر حمل کرنے سے عاجز ہیں، وہ انھیں قرآنی و احادیث نبویؐ میں کیا خاک تطبیق دیں گے! ۱۰

تو براوج فلک چہ دانی چسیت؟! چوں ندانی کہ در سرائے تو کیست

طرفہ یہ ہے کہ مجتہدین زمانہ حال، جن کے اقوال و بارہ رُو تقلید شخصی نقل فرماتے ہیں ان میں سے اکثروں کا مقلد بہ تقلید شخصی ہونا اظہر من الشمس ہے۔ باقی یہ امر روشن ہے اور پہلے اس کی طرف اشارہ ہی کر آیا ہوں کہ مسئلہ خاص میں کسی وجہ سے خلاف کرنا، بالخصوص جن کو مرتبہ تفقہ و سلیقہ ترجیح بین المسائل ہو، تقلید شخصی کے مخالف نہیں، الغرض آپ جو کچھ تحریر فرمائیں کلام احقر کو سمجھ کر تحریر فرمائیں، اپنے خیال کا اتباع محض نہ ہو۔

مولانا سید نذیر حسین صنادہلوی

کے

مقدمات ستہ کا جائزہ

اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کے مقدمات کی طرف متوجہ ہونا اگرچہ غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر چونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال مقدمہ مذکورہ کی کیفیت عرض کی جائے، سنئے! قَالَ رَئِيسُ الْمُجْتَهِدِينَ:

۱۰ اوج: بلندی۔ ترجمہ: آپ کو کیا پتہ کہ آسمان کی بلندی پر کیا ہے؟ جب آپ کو یہی پتہ نہیں کہ آپ کے گھر میں کون ہے؟! — شیخ سعدیؒ نے یہ شعر اس حکایت کے بعد لکھا ہے کہ ایک بخومی اپنے گھر لوٹا تو بیوی کو ایک آشنا کے ساتھ بیٹھا ہوا پایا، سخت غصے ہوا گالیاں دیں، اور اس کے ساتھ لڑ پڑا، شور و غل ہوا، تو ایک دل والے نے کہا کہ تو بڑا بخومی بنتا ہے، آسمان کے اوپر کی لوگوں کو خبر دیتا ہے، مگر تجھے یہ تک پتہ نہیں کہ تیرے گھر میں کون ہے؟ گلستاں ص ۱۳۱ باپ چہارم ۱۲

مقدمہ اولیٰ: ”تلویح“ میں کہا ہے: حاصلُ هذا الکلام أنَّ وجوبَ الشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ تَرْكِهِ، وَحُرْمَةُ الشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى وَجوبِ تَرْكِهِ، وَهَذَا مِمَّا لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ النِّزَاعُ، اِنْهَى۔
 اقول: صَدَقَتْ وَبَرَزَتْ! بے شک یہ فرمانا مجتہد العصر کا ٹھیک ہے کہ جو چیز حکم شارع کے موجب واجب ہوگی اس کا ترک کرنا ممنوع ہوگا، لیکن یہ یاد رہے کہ (۱) وجوب شرعی کبھی تو بہ نسبت صورتِ واحدہ ثابت ہوتا ہے، اور بوجہ امر شارع اس خاص صورت کا ترک کرنا ممنوع ہو جاتا ہے۔

(۲) اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک شئی علی الاطلاق بحکم شارع واجب ہوتی ہے، اور صورتِ محتملہ مبہا میں سے کسی صورتِ خاص کی تعیین علی سبیل الوجوب نہیں کی جاتی، سو اس شئی کے ادا کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ شئی مذکور کی جمیع صورت پر عمل کیا جائے، بلکہ صورتِ واحدہ پر عمل کرنے سے بھی وجوب سے سبک دوش ہو جائے گا۔

اول صورت کی مثالیں تو بکثرت موجود ہیں۔ ہاں قسم ثانی کی مثال مطلوب ہے تو سنئے! قرأتِ قرآن مطلقاً تو فرض و ضروری ہے، مگر ساتوں لغاتِ مبہا فی الشرع میں سے جس لغت کے موافق زمانہ نبوی ۴ میں کوئی پڑھ لیتا تھا، سقوطِ فرض کے لئے وہی کافی سمجھا جاتا تھا، چنانچہ ارشادِ نبوی: ”فَكُلُّ حَرْفٍ شَافٍ كَافٍ“ میرے مدعا پر شاہد ہیں ہے، لفظِ شافِ کاف سے بشرطِ فہم بداہتہ یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حروفِ سبعہ میں سے اگر کوئی مدحُ العمرِ حرفِ واحد ہی پر عمل کرے تو کافی ہے۔ اب اس سے کوئی ذکی یہ مطلب نکالنے لگے کہ جب ساتوں حرفوں پر پڑھنا مباح ہوا، تو سب کے سب حروفِ مَا اَتَاكُمْ الرَّسُولُ میں داخل ہوئے، پھر اب اگر کوئی بالخصوص قرآن شریف کو موافق لغتِ واحدہ کے پڑھے گا تو تارک ہوگا بعض مَا اَتَاكُمْ الرَّسُولُ کا، تو سوائے کم فہمی یا قلتِ تدبّر یا مغالطہ وہی اور کیا کہا جائے؟!

۱۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی شئی کا واجب ہونا اس کے ترک کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، اور کسی شئی کا حرام ہونا اس کے ترک کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس میں نزاع متصور نہیں ۱۲
 ۲۔ سچ کہا اپنے اور کسی کا کام کیا آپ نے ۱۳

بالجملہ جب شیء واجب علی الاطلاق کی صورت متعددہ میں سے ————— باوجودیکہ سب
اباحت میں مساوی فی الرتبہ ہیں ————— ایک پر بالخصوص عمل کرنے سے ترک مَا أَفَاكُمُ الرَّسُولُ
وخلاف امر شارع لازم نہیں آتا، تو

(۳) جس حالت میں کہ کسی شیء واحد کی صورت متعددہ میں سے حق اور معمول بہ تو صورت
واحد ہی ہے، مگر بوجہ اختلاف تحریری و تحقیق کوئی کسی صورت کو حق کہتا ہے، کوئی کسی کو حق سمجھتا
ہے، اور اپنی اپنی تحقیق و تحریری کی وجہ سے کسی نے کسی صورت کو، کسی نے کسی صورت کو ان
صورت متعددہ میں سے علی التبعین معمول بہ ٹھہرایا، اور باقی صورت کو بوجہ رجحان تحقیق و تحریری ترک
کر دیا، تو یہ ترک تو بدرجہ اولیٰ مباح، بلکہ اولیٰ و ضروری ہوگا۔

سو مسئلہ تقلید میں یہی اخیر قسم پائی جاتی ہے، چنانچہ بدیہی ہے، اور اگر کوئی خواہ مخواہ
قسم ثانی میں تقلید کو داخل کرنے لگے تو ہمارا جب بھی مدعا ثابت ہے، ہاں واجب کی قسم اول
میں یہ تقلید ہرگز داخل نہیں ہو سکتی، ناکہ اس مقدمہ سے مجتہد العصر کا کچھ مدعا نکلے۔

مقدمہ ثانیہ: ائمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں، اور مصداق ہیں مَا أَفَاكُمُ الرَّسُولُ اور مَا
أَنْزَلَكَ عَلَيَّ السَّبِيلَ دوران، اس لئے کہ حق عند اللہ ایک ہی ہے، اور یہ مقدمہ
عند الجہور مسلم ہے، اور محتاج ایراد نقل کا نہیں۔

مقدمہ ثالثہ: بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو قرع تحقیق ان کی کی ہے، کیونکہ انہوں
نے ان احادیث کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوتے نسخ یا بدعوتے ضعف اور امثال اس
کی کے، نہ یہ کہ حدیث کو قابل عمل کے سمجھ کر پھر اپنے اقوال کی پابندی سے حدیث نہیں مانتے
تھے، حاشا ہم اللہ! انتہی۔

اقول: ان دونوں مقدموں کے جواب میں تو بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آتا ہے۔
ای آنکہ لاف میزنی از دل کہ عاشق است طوبیٰ لک! از زبان تو بادل موافق است
مقدمہ رابعہ: جو مقلد محض، کہ حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو، اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو
قبول نہ کرنا اس کا قرع تحقیق کی، مثل ائمہ اربعہ کے نہ ہوگی، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا۔ انتہی

۱۔ اے وہ شخص جو ڈینگیں مارتا ہے کہ: ”دل سے عاشق ہوں“ پشاد باش! اگر تیری زبان
دل کے ساتھ موافق ہے ۱۲

اقول: شعر

برگشتہ بخت جذبہ دل تم کو آفریں آکر وہ پھر گیا مرے بیت الحزن کے پاس
افسوس! ہم تو مقدمہ ثانیہ و ثالثہ کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے تھے، اور بدابہت سمجھے تھے کہ
ان مقدموں کے بعد جو مدعا نکلے گا، ہمارا مثبت مدعا ہوگا، مگر رئیس المجتہدین تو ہمارے مطلب
تلک پہنچ کر دفعۃً ایسے پلٹے کہ خدا کی پناہ! ہم کو کیا خبر تھی کہ اس زمانہ کے مجتہدین بدابہت کا بھی
خلاف کیا کرتے ہیں! اور نتیجے کا خلاف مقدمات، اور فرع کا خلاف اصل ہونا بھی ان کے یہاں
درست ہے، اور کبھی کچھ کہہ دینا، اور کبھی کچھ لکھ دینا بھی ان کے یہاں صفت رجوع میں داخل
ہے، خیر! اس کو تو بعد میں عرض کروں گا۔

دعویٰ بلا دلیل | اول تو ہماری عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین نے باوجودیکہ مدعی ہیں،
مگر اپنے اس دعویٰ مذکور پر کوئی دلیل کیوں نہیں پیش کی؟ حالانکہ
مقدمات مذکورہ میں مقدمہ رابعہ ہی اصل مطلوب مجتہد صاحب ہے، اور مقدمات تو فقط تابع ہیں،
یعنی خلاف اور مشلاً اختلاف اگر تھا تو یہی مقدمہ تھا، پھر اس کو یوں ہٹا کر چھوڑ جانا، اور دیگر
مقدمات کی باوجودیکہ وہ غیر مقصود ہیں، اور اکثر مسلم اور بدیہی ہیں، دلیل اقوال سلف سے
پیش کرنا بہت ہی عجیب بات ہے، مگر شاید اپنے قول کی تائید کے لئے مجتہدین زمانہ حال کے
یہاں اس قسم کے امور کا مرتکب ہونا مستحسن ہو، مثلاً مقدمہ اولیٰ ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی
بدابہت و ضرورت باوجودیکہ خود رئیس المجتہدین ”تلویح“ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں، مگر پھر
بھی اور کچھ نہیں تو ”تلویح“ کی ہی عبارت اس کے ثبوت کے لئے نقل کر دی، گو اس کا مطلب
بھی نہیں سمجھے، جو چاہے کلام احقر کو جو مقدمہ اولیٰ کے ذیل میں گذر چکا ہے دیکھ لے۔
نظر بریں تو یوں مناسب ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ ہی جس کو اصل مدعا ہے

۱۔ برگشتہ: پھر ہوا، بخت: نصیب، برگشتہ بخت: بد نصیب، بیت الحزن: غم کا گھر یعنی غریب خانہ
شاعر بد نصیب جذبہ دل کو شاہی دیتا ہے کہ اس کا محبوب گھر کے قریب آکر
واپس لوٹ گیا، محبوب کا واپس لوٹنا بد نصیبی کی بات ہے، مگر اس کا گھر کے قریب آنا خوشی کی بات ہے،
مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی بھی مقدمہ ثانیہ اور ثالثہ میں بالکل ہم سے قریب آگئے تھے، جو ہمارے
لئے خوشی کی بات تھی، مگر اس مقدمہ رابعہ میں پھر پینترا بدل گئے۔ ۲۔ مہل: بے دلیل۔

مجتہد صاحب کہتے تو بجا ہے، دعوئے محض ہے، اور اب تلک وہی ان سے ثابت نہیں ہو سکا، تو پھر اس کا جواب فقط لائسلم ہی کافی ہے، ایسے کلام ناقص کو ہمارے مقابلہ میں پیش کرنا، اور کسی سے اس کے جواب کی امید رکھنا مجتہد محمد احسن صاحب کا خیال باطل ہے

وزیرے چنیں شہر یارے چنناں !

مجتہد صاحب ! سچ عرض کرتا ہوں کہ مقابلہ میں اس قسم کے دعوئے پادر ہو کا پیش کرنا طالب علم بھی بہت عار کی بات سمجھتے ہیں، فضلاً عن رئیس المجتہدین و افضل المتکلمین و احسن المناظرین !

اب اس کے بعد قابل عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ دعویٰ خلاف دلیل | گو بظاہر تو فقط دعوئے بلا دلیل ہی معلوم ہوتا ہے، مگر فی الواقع از قبیل دعویٰ خلاف دلیل ہے، کیونکہ مقدمہ مذکورہ مقدمتین سابقتین کے خلاف ہے، بلکہ خود مقدمہ رابعہ ہی کا اول و آخر غیر مربوط ہے۔

مقدمہ رابعہ کے خلاف مقدمتین سابقتین ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ مقدمہ ثانی و ثالث کا خلاصہ تو حسب تحریر رئیس المجتہدین یہ ہے کہ:

”مذاہب اربعہ حق ہیں علی سبیل الدوران یعنی ہر مسئلہ میں احتمال حقیقت ہر ایک طرف ہو سکتا ہے، فرق اگر ہے تو راجح مرجوح کا ہے، اور کسی امام کا جو بعض مسائل میں بعض احادیث پر عمل نہیں معلوم ہوتا، وہ اس کی یہ ہے کہ وہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ ہے، یا ضعیف یا مؤول وغیرہ، یہ نہیں کہ باوجود ثبوت صحت حدیث من جمیع الوجوہ محض اپنے اقوال کی تائید کے لئے ائمہ نے حدیث کو ترک کر دیا ہو“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ جو کوئی مقلد محض کسی امام کی ائمہ اربعہ میں سے

۱۔ ناقص: ادھورا، ناتمام، غیر مدلل بات ۱۲ ۱۔ جیسے وزیر ویسے بادشاہ (افسردہ و ماتحت دونوں تالاق) یعنی جیسے مجتہد محمد احسن ویسی ان کی ادھوری دلیل ۱۲ ۲۔ پادر ہوا: پاؤں ہوا میں یعنی ناپائیدار ۱۲ ۳۔ چہ جائے کہ رئیس المجتہدین یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب اور افضل المتکلمین اور احسن المناظرین یعنی محمد احسن صاحب ایسی بات پیش کریں ۱۲ ۴۔ دوزان: مصدر ہے دَارِیدُوزَ کا: گھومنا، چکر لگانا۔ علی سبیل الدوران: گھومنے کے طور پر یعنی مذاہب مختلفہ میں سے نفس الامریں تو کوئی ایک حق ہے، مگر چونکہ وہ معلوم نہیں اس لئے ہر مسئلہ میں ہر مذہب حق ہو سکتا ہے ۱۲ ۵۔ یعنی مذکورہ عبارت جو بطور خلاصہ مضمون گذر چکی ہے ۱۲

تقلید کرے گا، تو وہ بہ نسبت اس امام کے اس امر کا ضرور معتقد ہوگا کہ جس مسئلہ میں بظاہر ہم کو یہ شبہ گزرتا ہے کہ امام مذکور نے کسی حدیث کا خلاف کیا ہے، وہ درحقیقت خلاف حدیث نہیں، بلکہ ضرور بالضرور کوئی امر مستقط للعمل پیش آیا ہوگا، جس کو عامی مقلد نہیں سمجھ سکتا، تو اب اس مقلد کا قول امام پر عمل کرنا، اور حدیث پر عمل نہ کرنا امام مذکور کی تحقیق پر مبنی ہوگا، کیونکہ امام نے تو اس حدیث کو اپنی تحقیق کی وجہ سے ترک کیا تھا، اور مقلد مذکور نے بوجہ حسن ظن کے، کہ جس حسن ظن کے مثبت خود رئیس المجتہدین ہیں، تحقیق امام پر اعتماد کر کے ظاہر حدیث پر مثل امام کے عمل نہ کیا، گو اس عامی کو بادی الرأی میں ظاہر حدیث مخالف قول امام معلوم ہوتی ہے، مگر بوجہ حسن ظن فی شأن الامام، و عقیدت علم و فراست تام، بہ نسبت امام، یہ مقلد اتباع قول امام کو اپنی رائے پر بوجہ امور مذکورہ ترجیح دیتا ہے، اور بمقابلہ قول و فہم امام کے اپنی رائے کو ساقط الاعتبار سمجھتا ہے۔

اور بعض علماء نے جو فرمایا ہے کہ ”لا رأی للعامی“ اور مثل اس کے، چنانچہ رئیس المجتہدین نے اپنی بعض تصانیف میں اس قسم کے جملوں کو نقل کیا ہے، اس کا مطلب بھی یہی ہے، گو رئیس المجتہدین حسب العادت اس کو اور طرف کھینچتے ہیں۔ بالجملة مقلد امام، قول امام کو اپنی رائے اور فہم پر ترجیح دیتا ہے، اور بوجہ ساقط الاعتبار ہونے کے اپنی رائے پر بمقابلہ قول امام کے عمل نہیں کرتا، یہ نہیں کہ محض اپنی رائے یا ہوائے نفس سے ظاہر حدیث کو ترک کرتا ہے، جو ایسا کرے وہ درحقیقت مقلد امام نہیں، بلکہ مشیعین ہوائے نفسانی میں داخل ہے۔

جب ان دونوں مقدموں رئیس المجتہدین سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ مجتہد جو کچھ کرتا ہے وہ حق ہے یعنی اس کو نہیں کہہ سکتے کہ اس امام نے یقینی غلطی کی، یا باتباع رائے محض قول نبویؐ کو چھوڑ دیا، تو ظاہر ہے کہ جو کوئی شخص ائمہ اربعہ میں سے کسی امام معین کی تقلید کرے گا، تو اس امام خاص کی نسبت، بہ نسبت ائمہ دیگر، معتقد علم و دیانت بے شک زیادہ ہوگا، اور مقلد مذکور جو کچھ کرے گا اس کا مبنی تحقیق امام پر ہوگا۔ تو اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابع میں یہ فرمانا کہ مقلد محض کا کسی حدیث کو ترک کرنا فرع تحقیق کی نہ ہوگا، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، خود اپنے کلام سابق کا خلاف کرنا ہے، تماشا ہے کہ خود ہی اس کو مقلد محض بھی فرماتے ہیں، اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ ائمہ کے حدیث ترک کرنے کو کسی محمل

علمی پر محمول کرنا ضروری ہے، وہ لوگ اتباع ہوئی سے پاک ہیں، اور نتیجہ سب کا یہ نکال دیا کہ اگر مقلد محض اس حدیث کو، کہ اس کے امام نے ترک کیا ہے، بوجہ ترک امام ترک کرے گا تو یہ تارکین حدیث میں داخل ہو جائے گا۔

کوئی رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری یہ عرض لے جاوے کہ اوروں کے کلام کا مطلب سمجھنا اگر آپ کے نزدیک خلاف شان اجتہاد ہے تو ہو، مگر خدا کے لئے اپنی تقریر کی ابتداء و انتہاء کو ملاحظہ فرمایا کیجئے، کہ باہم مخالف تو نہیں، اگر وہی استغنا ہے تو تقریرات و دقیقات حضور کا خدا حافظ ہے۔ ۵

گریہی بے خبری حضرت والا ہوگی تارپو دپدیری سب تہ و بالا ہوگی

اور اس تقریر سے یہ بھی اہل فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ خود مقدمہ رابعہ کا بھی اول و آخر مربوط نہیں، کیونکہ شروع مقدمہ کا تو یہ مطلب تھا کہ مقلد محض کا حدیث کو قبول نہ کرنا فرع تحقیق کی مثل ائمہ کے نہ ہوگا، اور آخر میں کہہ دیا کہ بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، معلوم نہیں یہ ترقی کا ہے پر فرماتے ہیں؟ کلام سابق پر تو یہ چسپاں نہیں ہو سکتی، کیونکہ جملہ اول کا خلاصہ تو یہ ہے کہ مقلد کا حدیث کو ترک کرنا، مثل ائمہ کے، اس کی تحقیق پر متفرع نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ اس کو مرتبہ تحقیق حاصل نہیں جو اس پر کچھ متفرع ہو، مگر ہاں بشرط انصاف بموجب مقدمہ ثانی و ثالث یہ بات ضروری التسليم ہے، کہ گو مقلد کا ترک کرنا اس حدیث کو ————— کہ جس کو اس کے امام نے ترک کیا ہے، مثل امام کے ————— تحقیق پر مبنی نہیں، لیکن ترک مذکورہ کا مبنی تحقیق امام کو بے شک کہا جائے گا، یعنی امام کا ترک کرنا تو خود تحقیق امام پر مبنی ہے، اور مقلد محض جو مرتبہ تحقیق سے بہت دور ہے جب کسی حدیث کو بوجہ تقلید امام ترک کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ وہی تحقیق امام اس ترک کا مبنی بھی ہوگی۔ ————— پھر اب اس پر رئیس المجتہدین کا بے دلیل ترقی فرمانا کہ ”بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا“، خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔

ہاں یوں فرمائیے کہ ترک حدیث کا، بوجہ تقلید و اعتقاد فہم و دیانت امام ہوگا اور اس کو رئیس المجتہدین خود تسلیم کر چکے ہیں کہ اس ترک حدیث کی وجہ سے امام پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کی طرف بھی احتمال حقیقت ہے، تو پھر بروئے انصاف مقلد محض بھی رئیس المجتہدین کے الزام سے ضرور بری ہوگا۔

ہم کو کمال تعجب ہے کہ مجتہد محمد احسن صاحب باوجودیکہ اس مقام میں رد تقلید میں اہل

درجہ کی سعی فرما رہے ہیں، مگر جس کو فہم ہوگا وہ بدانتہا جان لے گا کہ مجتہد صاحب تو سراسر فن فی التقليد ہیں، اور اس کا نمونہ خود موجود ہے، یعنی جو دعویٰ محض مولوی سید نذیر حسین صاحب کرتے ہیں، ہمارے مجتہد صاحب بلا طلب دلیل و بے تردد آمنا و صدقاً کہہ اٹھتے ہیں، اور اس پر اکتفا نہیں، بلکہ اسی دعویٰ بلا دلیل کو اپنے قول کی تائید کے لئے اوروں پر بطور حجت پیش کرتے ہیں، مجتہد صاحب جو تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں، بے شک ٹھیک فرماتے ہیں، مگر وہ تقلید ممنوع یہی تقلید ہے جس میں ہمارے مجتہد صاحب مبتلا ہیں، اور اب مجتہد صاحب کا اوروں کو تقلید سے منع کرنا مصداق ”من مکرّم شما حذر بکنید“ کا ہے۔

مقدمہ خامسہ: آج کل کے بعض متعصب جو بعض احادیث میں تاویل بے باعث اور دعویٰ نسخ اور ضعف کا بے دلیل، بلکہ بحد پابندی قول امام کی سے کر کے حدیث کو ترک کرتے ہیں، وہ ویسے نہیں جیسے کہ ائمہ، اس لئے کہ ائمہ سے دعویٰ نسخ و ضعف اور تاویل کا خالصاً تحقیق دین اللہ اور جماعین الادلہ تھا، اور آج کل کے لوگوں کو تاویل کرنا مراعات لقول الامام، مقابل رسول کے ہے، انتہی۔

اقول: مقدمہ رابعہ کی تردید میں جو کچھ عرض کر آیا ہوں، اس کے دیکھنے سے ان شراشہ یہ امر معلوم ہو جائے گا، کہ یہ مقدمہ از قبیل بنائے فاسد علی الفاسد ہے، اور دعویٰ بلا دلیل ہونا تو ظاہر ہی ہے، کیا عجیب بات ہے کہ مقلد کے دعویٰ نسخ و ضعف وغیرہ کو خود ہی تو بے دلیل فرماتے ہیں، اور آپ ہی یہ ارشاد کرتے ہیں کہ بلکہ بحد پابندی قول امام ہے، کوئی رئیس المجتہدین سے پوچھے کہ مقلد محض کے لئے اس سے زیادہ اور کیا دلیل قوی ہوگی، کہ خود اس کے امام کا قول اس کے مؤید ہے؟!

باقی رہا قول امام، اس کو خود آپ فرماتے ہیں کہ وہ خالصاً تحقیق دین اللہ و جماعین الادلہ ہے، سو جو مقلد کسی امام کی تقلید بوجہ اعتقاد فہم و دیانت کرے گا، وہ بھی بوجہ اتباع امام جو کہے گا خالصاً تحقیق دین اللہ ہوگا، ہاں آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل البتہ خالصاً دین اللہ نہیں، بلکہ قلت تدبر یا محض تعصب پر مبنی معلوم ہوتا ہے، والغیب عند اللہ۔

۱۔ میں نے تو نہ کیا، آپ احتیاط کریں یعنی میں تو ایسی تقلید میں پھنس گیا مگر آپ ایسی غلطی نہ کریں ۱۲ ۱۳ کو یعنی کا ۱۲ ۱۳ خالص دینی تحقیق کے طور پر اور متعارض دلیلوں میں تطبیق دینے کے طور پر ۱۲

علاوہ ازیں یہ تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ ائمہ حدیث نے جو بعض احادیث کو منسوخ یا ضعیف وغیرہ کہا ہے، خالصاً تحقیق دین اللہ کہا ہے، اور آپ جواب ان کے اتباع سے کسی حدیث کو ترک کرتے ہو، تو محض پابندی اقوال ائمہ سے ترک کرتے ہو، اور ان کی تائید کرنے کے لئے حدیث چھوڑتے ہو، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے لوگوں نے مثل ائمہ اربعہ وغیرہ کے جو حدیث پر عمل کیا ہے تو محض بہ نیت اتباع احکام نبوی ص کیا ہے، اور اب جو حضرات حدیث پر عمل کرنے کا دم بھرتے ہیں، ان کو محض خلط احکام دین، و پابندی ہوائے نفس و مطلق العنانی، و بے قیدی مقصود ہے، فہا ہو جواب کہ جوابنا! اور اس کو یاد رکھو کہ بہت سے امور، متعلقہ حدیث جن کی وجہ سے حدیث پر عمل ترک کیا جاتا ہے، ایسے بھی ہیں کہ بدون تقلید اقوال سلف اس میں کچھ چارہ نہیں۔

مقدمہ سا دسم: ائمہ اربعہ کے مقلدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں، نہ یہ کہ اپنے امام کے مذہب کو صواب محتمل خطا، اور دوسرے ائمہ کے مذہب کو خطا محتمل صواب سمجھیں، الی آخر ما قال۔

اقول: اس مقدمہ میں رئیس المجتہدین نے بہت طول کو کار فرمایا ہے، اور حسب عادت اقوال فقہاء کو بلا تدبیر نقل کیا ہے، اور علامہ نسفی کے قول کی تردید کے لئے عبارت رد المحتار وغیرہ تحریر کی ہے، مگر اس قصہ سے چونکہ ہم کو کچھ یہاں سروکار نہیں، اس لئے اس سے قطع نظر کر کے غرض اصلی عرض کرتا ہوں۔

سنئے! رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری فقط یہ عرض ہے کہ آپ جو ائمہ اربعہ کے مساوی سمجھنے کا حکم فرماتے ہیں، اس سے اگر مدعاے جناب فقط یہ ہے کہ جملہ ائمہ کو اعتقاداً

۱۵ ابوالبرکات، حافظ الدین، عبداللہ بن احمد نسفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۰ھ) حنفی فقیہ اور مشہور مفسر ہیں۔ آپ کی تفسیر المدارک، فقہی متن کنز الدقائق۔ اور نور الانوار کا متن المنار مشہور کتابیں ہیں۔ آپ کی ایک غیر مطبوعہ کتاب المصنفی ہے جس کے آخر میں لکھا ہے کہ: ساگر ہم سے ہمارے فقہی مذہب اور دوسروں کے فقہی مذہب کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم دونوں جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب درست ہے خطا کا احتمال ہے اور دوسرے کا مذہب خطا ہے اور درستگی کا احتمال ہے اور اگر ہم سے ہمارے عقائد کے بارے میں اور دوسروں کے عقائد کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم متعین طور پر یہ جواب دیں گے کہ ہمارے عقائد برحق ہیں اور دوسروں کے عقائد باطل ہیں (در مختار) علامہ شامی نے اس

قابل اجتہاد، ولایت اتباع سمجھے، اور کسی امام کی شان میں کلمات منقصہ جائز نہ سمجھے، اور کسی امام کے مقلدین کو تارک احکام شریعت خیال نہ کرے، تو چشم مار و شن و دل ماشاد! یہ ہمارا عین مدعا ہے، یہ اگر مضر ہے تو آپ اور آپ کے اتباع کو مضر ہے، کیونکہ آپ حضرات کے اقوال تو اس امر پر دال ہیں کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب اس قابل نہیں کہ جمیع مسائل میں اس کی تقلید کی جائے، بلکہ بعض مسائل میں تو آپ حضرات جملہ ائمہ کے مقلدین پر دعوے خطا کرتے ہیں، اور ان کے مقلدین کو بعض جہاں، فاسق و مبتدع تک کہتے ہیں، سو جب ائمہ اربعہ سے ایک کے مذہب کی نسبت بھی دعوے خطا و غلطی بالقطع نہیں کر سکتے، تو سب کی بہ نسبت تو خیال باطل پکانا ظاہر ہے کہ کیا ہوگا؟

اور اگر دعوے مذکور سے مطلب جناب یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو عمل میں بھی برابر سمجھیں یعنی مسائل شرعیہ میں سے ہر ایک مسئلہ میں ہر ایک کے قول پر عمل کرنا یکساں جانے، اور کسی کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دے، اور ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو ترک نہ کرے، تو اس کی کوئی دلیل ارشاد فرمائیے، جو اقوال آپ نے نقل فرمائے ہیں ان کو اس مساوات بالمعنی اثباتی پر دال سمجھنا آپ کے سوا کسی اور کا تو کام نہیں، اور نہ کوئی اس مساوات کا قائل، بلکہ آپ بھی اگر تامل فرماویں گے تو مساوات مذکورہ سے اظہار تبری کئے (بغیر) بن نہ آئے گی۔

ہم کو کمال حیرانی ہے کہ اس زمانہ میں فہم کا تو یہ حال ہے کہ جن کو اس العلماء المجتہدین کہتے ان کو بھی فہم و تدبیر سے اعلیٰ درجہ کی نفرت معلوم ہوتی ہے، اور دعوے اجتہاد کی کیفیت ہے کہ ہر ملائے مکتب اپنے آپ کو ناسخ سلف صالحین و مجدد شریعت کہتا ہے۔
ظہور حشر نہ ہو کیوں؟ کہ کلچری گنجی حضور بلبل بستیاں کرے نواسخی!

میرے اس دعوے کے دلائل پہلے بہت گزر چکے ہیں، اور اب بھی ملاحظہ فرمائیے کہ رئیس المجتہدین نے جو مقدمہ سادہ کے ذیل میں اپنے دعوے کے لئے عبارت کتب نقل فرمائی ہیں کسی طرح ان کے لئے مفید نہیں، بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ محض الفاظ کو دیکھ کر بلا لحاظ و تدبیر

لہ منقصہ: حقارت آمیز لہ کلچری: ایک پرندہ گنجی: یعنی بد صورت، حضور: موجودگی، نواسخی: بات تو نا یعنی گانا۔ شاعر کہتا ہے کہ چین کی بلبل کی موجودگی میں بد صورت کلچری نغمہ سرائی کر رہی ہے، بتاؤ اقیامت برپا نہ ہوگی تو کیا ہوگا؟ ۱۲!

معانی جو چاہا لکھ دیا ہے، خواہ کوئی علامہ نسفی کے قول کو ٹھیک کہے، خواہ طحاوی وغیرہ کے قول کو تسلیم کرے، مگر رئیس المجتہدین کا مدعا کسی سے ثابت نہیں ہوتا۔

رئیس المجتہدین کا مدعا تو البتہ جب ثابت ہو جب کوئی یہ تسلیم کر لے کہ جمیع ائمہ مجتہدین کے مسائل ہر ایک کے لئے زمانہ واحد میں دربارہ عمل بھی مساوی فی المرتبہ ہیں، ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح نہیں۔ کس امر — سو اس کے ثبوت پر کسی کا بھی قول دال نہیں، کیونکہ علامہ نسفی وغیرہ میں جو باہم اختلاف ہے، اس کا ماحصل تو فقط یہی ہے کہ علامہ نسفی تو یہ کہتے ہیں کہ مقلد کو اپنے امام کے مذہب کو تو صواب محتمل خطا، اور دوسرے کے مذہب کو خطا، محتمل صواب سمجھنا چاہئے، اور طحاوی وغیرہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلد کو دربارہ صحت تقلید فقط اس امر کی ضرورت ہے کہ جس کی وجہ سے اس کو تقلید کرنا درست ہو جاوے، اور اس سے زیادہ کی کچھ ضرورت نہیں، سو وہ امر ضروری تقلید فقط یہی ہے کہ اپنے امام کے مذہب کی دربارہ عمل تقلید کرے، یعنی مرتبہ عمل میں مذہب امام کو ادروں کے مذاہب پر ترجیح دے، اور اس پر عمل کرے، اور اور مذاہب کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دے، بس امر ضروری تو دربارہ تقلید فقط یہی ہے، اب اس سے زیادہ یہ قید اور بڑھانی کہ اعتقاداً بھی اپنے مذہب کو صحیح سمجھے، اور اس کے مقابلہ میں ادروں کے مذاہب کو باطل کہے، امر فضول ہے، اور صحت تقلید میں اس کو کچھ دخل نہیں، چنانچہ عبارت ابن مفلح فروخ کی جس کو رئیس المجتہدین نے اپنی سند میں بیان کیا ہے، یہ ہے :

ان التقليد انما یسوغ بقدر الضرورة، (تقلید بقدر ضرورت ہی جائز ہے، ورمقلد عمل کا محتاج وهو محتاج الى العمل فلا بد من التقليد ہے، پس عمل کا طریقہ جاننے کے لئے تقلید کی ضرورت ہے)

۱۔ علامہ نسفی ۷ کے قول کے لئے دیکھئے درمختار مع الشامی ص ۳۶، الاشباہ والنظائر ص ۳۸ فی آخر الفوائد اور طحاوی کے قول کے لئے دیکھئے طحاوی علی الدر المختار ص ۳۳ ۱۲ ۱۳ اور یعنی دیگر ۱۲ ۱۳ ابن مفلح فروخ کا اسم گرامی محمد بن عبد العظیم کی ہے حنفی فقیہ اور مکہ مکرمہ کے مفتی تھے، ۱۳۵۲ھ کے بعد وفات پائی ہے، (ذیل کشف الظنون ص ۲۴۹، الأعلام ص ۲۶) آپ کے رسالہ کا نام ”القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید“ ہے یہ رسالہ سید رشید رضا مصری کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ ۱۳۳۲ھ میں مصر کے مطبع المنار میں چھپا ہے، کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں فقہ عربی حنفی ص ۳ پر ہے ۱۲

فی کیفیت حصولہ، وأما اعتقاد صحۃ ما قلنا
فیہ وبطلان کل ما عداہ فلیس من مکلفنا
(القول السدید ص ۱۱)

لیکن یہ عقیدہ کہ جس مذہب کی وہ تقلید کر رہا ہے وہی
صحیح ہے، اور باقی تمام ائمہ کے مذاہب باطل ہیں،
یہ بات مقلد کے فرائض میں داخل نہیں ہے

اور یہی مطلب بعینہ طحاوی کا ہے، اب اہل انصاف سے امید انصاف ہے کہ دیکھئے
ان عبارات منقولہ مجتہد صاحب سے مجتہد صاحب کو کیا نفع اور ہم کو کیا ضرر ہوا؟ ان عبارات سے
براہتہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتبہ اعتقاد میں تو سب کو یکساں قابل اجتہاد سمجھے، مرتبہ عمل میں مساوات
کو کوئی ضروری نہیں کہتا، بلکہ عدم مساوات کو ضروری کہتے تو بجا ہے، اور عبارت نفسی کی بعض
فقہاء نے تاویل بھی کر دی ہے، مگر ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں، ہمارا مطلب تو فقط یہ ہے کہ
عبارات منقولہ مجتہد صاحب، ان کے مثبت مدعا نہیں، کما قررنا

بلکہ اب ہم علی سبیل التزلزلیہ بھی کہتے ہیں کہ پاس خاطر رئیس المجتہدین ہم اگر اس امر کو تسلیم
کر لیں کہ مذاہب ائمہ اربعہ جیسے مساوی فی الاعتقاد ہیں، ایسے ہی اگر مرتبہ عمل میں بھی ان کا
مساوی ہونا ضروری ہو تو بھی ہم کو کچھ مضرت نہیں، کیونکہ امور مساویہ میں باعث ترجیح بہت
امور ہو سکتے ہیں، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، علاوہ بریں اس قدر ترجیح کو تو فیما بین
مذاہب ائمہ اربعہ حضرت رئیس المجتہدین کو بھی ماننا پڑے گا، کہ بعض مسائل میں کسی کو،
بعض میں کسی کو ترجیح ہوگی۔

الحمد للہ کہ جناب رئیس المجتہدین کے مقدمات
مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک
جی چاہتا تھا کہ رئیس المجتہدین کے طریقہ استدلال کو بھی کسی قدر عرض کرتا، مگر اول تو یہ بات
سب جانتے ہیں کہ جس مدعا کے مقدمات مخدوش و خلاف دعویٰ مدعی ہوں، ان مقدمات
سے مدعاے مدعی کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟ اور یہاں یہی قصہ ہے، کیونکہ مقدمات مستندہ
رئیس المجتہدین میں سے چار تو غلط اور دعویٰ بلا دلیل ہیں، اور دو یعنی ثانی و ثالث خلاف
مطلب مجتہد صاحب ہیں، کما مکر مفصلاً، پھر ان سے ثبوت مدعاے رئیس المجتہدین کیسا
خاک ہوگا؟!

دوسرے یہ کہ رئیس المجتہدین نے جو تقریر استدلال کی ہے، اس میں کوئی امر قابل
بیان و محتاج تنبیہ نہیں، بعد ملاحظہ تقریر احقر دربارہ مقدمات مذکورہ، استدلال رئیس المجتہدین

کی غلطی اور دھوکا دہی ایسی ظاہر و باہر معلوم ہوتی ہے کہ ان شار اللہ کسی صاحب فہم کو گنجائش انکار نہیں، سوان وجہ سے رئیس المجتہدین کے استدلال کو بیان کرنا، اور اس کی غلطیوں کو ظاہر کرنا ایک امر زائد معلوم ہوتا ہے۔

بیچ عرض کرتا ہوں کہ سوائے مطلب اصلی اور ان امور کے جس کا بیان کرنا دربارہ مطلب اصلی ضروری یا کارآمد ہے اور اعتراضات غیر مقصودہ و مناقشات کرنے کو جی نہیں چاہتا، وگرنہ مجموعہ اعتراضات غالباً اصل کتاب سے بھی بڑھ جاویں، رئیس المجتہدین کی تقریریں بالخصوص تقریر استدلال میں اس قدر مناقشات ہو سکتے ہیں کہ اگر سب کو بیان کیا جاوے تو ان شار اللہ یہی کہہ انھیں، ع تن ہمہ داغ داغ شد، پنبہ کجا کجا نہم!

مگر ہم کو تو مطلب سے مطلب ہے، اور اگر فہم و حیا ہو تو یہ بھی بہت کچھ ہے، ہاں اگر کسی کا عمل فَاَصْنَعْ مَا شِئْتَ پر ہو، اور هَوَىٰ مُتَّبِعًا کو اپنا ہادی سمجھتے ہوں، اور اِنْحَابُ كَلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ کے نشہ میں محمور ہوں تو ایسوں کا کچھ علاج نہیں۔

اس کے بعد رئیس المجتہدین نے روایات متعددہ کا حوالہ ابطال تقلید شخصی کے لئے دیا ہے چنانچہ مجتہد محمد حسن صاحب نے حاشیہ پر بارہ تیرہ روایتیں، کتب مختلفہ

سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟

کی ”معیار“ سے نقل فرمائی ہیں، اور خلاصہ سب کا یہ ہے کہ زمانہ سلف میں یہ امر شائع تھا کہ کبھی کسی سے، کبھی کسی سے مسئلہ دریافت کر لیا، کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کر لی، ایک مسئلہ میں ایک کی، دوسرے مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کر لی، پھر اس کے بعد رئیس المجتہدین نے یہ مضمون بیان فرمایا ہے کہ جب روایات مذکورہ کے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ قرون اولیٰ میں اس پر اجماع تھا کہ جب چاہا جس کی چاہی تقلید کر لی، تو اب مذہب معین کی تقلید کو واجب سمجھنا حرام نہیں تو کیا ہے؟

جواب | اقول: شرعہ

سنجھل کے رکھنا قدم و شتِ خار میں مجنوں کہ اس نواح میں سودا برہنہ پا بھی ہے

لہ بدن سارا داغ داغ ہو گیا، روتی (کا پھا ہا) کہاں کہاں رکھوں؟ یعنی کس کس زخم کا علاج کروں؟ ۱۲
لہ دشتِ خار: کانٹوں بھرا جنگل یعنی مشکل بحث میں ذرا سنجھل کے قدم رکھنا۔ اس علاقہ کو سودا پہلے ہی پامال کر چکا ہے اور اتنا مشاق ہو چکا ہے کہ ننگے پاؤں چل رہا ہے، نو وارد اس سے بازی نہیں لے سکتا ۱۲

افسوس صد افسوس! حضرات مدعیان اجتہاد، اقوال سلف کے الفاظ کو بلا تدبیر معانی نقل کرنے لگتے ہیں، اور مدعاے اصلی تلک نہیں پہنچ سکتے، مجتہد صاحب نے جس قدر عبارت کا حوالہ دیا ہے، ان میں سے ایک روایت سے بھی صراحت اس تقلید شخصی کا بطلان ثابت نہیں ہوتا جس کو ہم اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں آپ مدعی تھے، آپ کو چاہئے تھا کہ اس امر کی تصریح کرتے کہ ان روایات سے فلاں قسم کی تقلید باطل ہوتی ہے، سو خیر! آپ نے تو اس سے پہلو تہی کی، بالا جمال ہم کو ہی بیان کرنا پڑا۔

سنیئے! آپ نے جو روایات نقل فرمائی ہیں، ان سب سے یہ دو امر نکلے ہیں، کہ قرونِ اولیٰ میں علمائے شریعت مذاہب مختلفہ کے موافق ساکلیں کو فتویٰ دے دیا کرتے تھے، اور پوچھنے والے بھی علمائے مختلف سے پوچھ لیا کرتے تھے۔

مگر انصاف ہو تو ان دونوں اموروں سے بال تصریح اُس تقلید شخصی کا بطلان نہیں ہوتا جس کو ہم پہلے ضروری کہہ آئے ہیں، اول امر سے تو فقط یہی نکلا کہ علمائے شریعت مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ سو اس میں:

اول تو یہی احتمال ظاہر ہے کہ شاید وہ علماء خود تو کسی مذہب خاص کے پابند ہوں، ہاں جب کوئی اور ان سے فتویٰ پوچھتا تھا تو ان کو ان کے مذہب کے موافق جواب دیتے تھے، گو خود ان کے نزدیک راجح دوسری جانب ہو، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی اپنے بعض خطوط میں خواجہ محمد امین کو لکھتے ہیں:

و در فتویٰ بحال مستفتی کار میکنم،
مقلد ہر مذہب ہے کہ باشد اور از ہماں
مذہب جواب می گویم، خدا تعالیٰ
بہ ہر مذہب ازین مذاہب مشہورہ معرفت
دادہ است، الحمد للہ تعالیٰ! انتہی۔ لہ

(اور میں فتویٰ دیتے وقت سائل کی حالت کی رعایت کرتا ہوں، سائل جس مذہب کا مقلد ہوتا ہے اس کو اسی مذہب کے مطابق جواب لکھتا ہوں، اللہ تعالیٰ نے مذاہب مشہورہ میں سے ہر مذہب کی مجھے واقفیت عطا فرمائی ہے، فالحمد للہ!)

سو اس احتمال کے موافق تو بروئے انصاف تقلید شخصی کی کچھ تائید ہی نکلتی ہے، ورنہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ مستفتی کے مذہب کے موافق جواب دیا جاوے، بلکہ آپ کے زعم

کے موافق تو یوں چاہئے تھا کہ مفتی کی رائے میں جو قول رائج ہو اس کے موافق فتویٰ دیا جاوے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جو علماء مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دیتے تھے ان کو ایک قسم کا رتبہ اجتہاد حاصل تھا، یعنی گو کسی امام کے ائمہ اربعہ میں سے منقلد ہوں، مگر بوجہ شان اجتہاد ان کو یہ امر جائز ہے کہ کسی جزئی خاص میں امام کے خلاف فتویٰ دیں، بشرطیکہ قواعد امام سے خارج نہ ہوں، چنانچہ اقوال سلف سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے۔ سو یہ امر بھی ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، کیونکہ وہ علماء عوام میں داخل نہیں، اس لئے ان کو تو یہ امر جائز ہوا، ہاں آپ اور ہم جیسے عوام کو یہ جائز نہیں کہ اپنی رائے سے جس امام کے قول کو جس پر چاہیں ترجیح دے لیں۔

تیسرا احتمال علاوہ اس کے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر مذہب پر فتویٰ دینا شاید ان اوقات میں امور ضروریہ میں سے ہو جن میں فتویٰ غیر مذہب پر دینا اب بھی جائز کہتے ہیں۔

باقی رہا امر ثانی یعنی عوام جس عالم اور مجتہد سے چاہتے تھے فتویٰ لے لیا کرتے تھے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قبل تدوین مذاہب، و شیوع مسائل ائمہ مجتہدین بے شک رائج تھا، مگر اس کے بعد تعین مذہب ہی شائع واقع ہو گئی، چنانچہ کلام بلاغت نظام شاہ ولی اللہ صاحب میں یہ مضمون گزر چکا، و هو هذا: قد تواتر عن الصحابة والتابعين انهم كانوا اذا بلغهم الحديث يعملون به من غير ان يلاحظوا شرطاً، وبعد المأتين ظهر فيهم التمسك به للمجتهدين باعيانهم، وقل من كان لا يعقد على مذهب مجتهد بعينه، وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان۔

علیٰ ہذا القیاس یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ قصہ قبل از شیوع ہوائے مقبوع، و اعجاب مذہب، و دنیا کے مؤثرہ مذکورہ فی الحدیث ہو، بعد از شیوع مذکور یہ مطلق العنانی بالکل ممنوع ہو گئی۔

۱۔ دیکھئے نوید مدعی حوالجات میں سے پانچواں حوالہ ۱۲؎ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف کو تقلید شخصی کی ضرورت نہ تھی، بعد میں اس کو ضروری قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے زمانہ میں جبکہ اتباع ہوی کا غلبہ نہ تھا تقلید شخصی شائع نہ تھی، کیونکہ ان لوگوں کو عدم تقلید مضر نہ تھی، بلکہ نافع تھی کہ عمل بالاحوط کرتے تھے، اس کے بعد لوگوں میں اتباع ہوی کا غلبہ ہو گیا، طبیعت ہر حکم میں موافقت غرض کو تلاش کرنے لگی، (باقی صفحہ ۲۵۳ پر)

اس کے سوا یہ بھی احتمال ہے کہ ہر مجتہد مفتی سے فتویٰ پوچھ لینا اس کو مباح ہو کہ جو شخص پوچھ رجحان اعتقاد کسی امام خاص کا مقلد نہ ہوا ہو، بعد رجحان عقیدت والزام مذہب معین پھر یہ مطلق العنان البتہ ممنوع ہے۔

ونقل الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله عن جماعةٍ كثيرٍ من العلماء انهم كانوا يفتون الناس بالماذاهب الاربعة، لاستيحاء للعوام الذين لا يتفقدون بمذهب، ولا يعرفون قواعد ولا نصوصه، ويقولون: حيث وافق فعل هؤلاء العوام قول عالم فلا بأس به، انتهى (الميزان الكبرى ص ۱)

(شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے علماء کرام کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا ہے کہ وہ چاروں مذہبوں کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، خصوصاً ان عوام کو جو نہ کسی مذہب کے مقید تھے، اور نہ اس کے قواعد اور نصوص کو جانتے تھے، اور یہ کہا کرتے تھے کہ جب ان لوگوں کا عمل کسی عالم کے قول کے موافق ہو جائے گا تو کوئی حرج نہ رہے گا)

اور نیز یہ احتمال بھی ہے کہ غیر مذہب کے فتویٰ کے موافق عمل کرنا ان اوقات ضروریہ میں ہو کہ جن میں اب بھی اجازت دیتے ہیں۔
بالجملہ عبارت منقولہ معیار سے مجتہد صاحب کا دعویٰ نہیں ثابت ہوتا، ان روایات کو تو

(بقیہ حاشیہ ص ۱۵۸) اس لئے تقلید شخصی ضروری قرار دی گئی، حضرت تھانوی قدس سرہ اشرف الجواب ص ۱۲ میں تحریر فرماتے ہیں کہ: ”اس کے سمجھنے کے لئے اول ایک مقدمہ سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ حالت غالبہ کا اعتبار ہوتا ہے، سو حالت غالبہ کے اعتبار سے آج کل میں اور اس وقت میں یہ فرق ہے کہ اس وقت تدین غالب تھا، ان کا مختلف لوگوں سے پوچھنا یا تو اتفاق طور سے ہوتا تھا، یا اس لئے تھا کہ جس قول میں زیادہ احتیاط ہوتی تھی اس پر عمل کرتے تھے، پس اگر تدین کی اب بھی وہی حالت ہوتی تو ایک کو خاص کر کے تقلید کرنے کی ضرورت نہ تھی، مگر اب تو وہ حالت ہی نہیں رہی، اور کیسے رہ سکتی ہے، حدیث میں ہے تَحَرَّيْشُوا الْكُذْبَ کہ خیر القرون کے بعد کذب پھیل جائے گا، اور لوگوں کی حالت بدل جائے گی، سو خیر القرون سے بعد ہوگا اتنی ہی لوگوں کی حالت ابتر ہوگی، اب تو وہ حالت ہو گئی ہے کہ عام طور پر غرض پرستی غالب ہے، اب مختلف لوگوں سے اس لئے پوچھا جاتا ہے کہ جس میں اپنی غرض نکلتی ہو اس پر عمل کریں گے، سو دین تو رہے گا نہیں، غرض پرستی رہ جائے گی، یہ فرق ہے ہم میں اور سلف میں ۱۲

حاشیہ صفحہ ۲۵۵

۱۔ الزام مصدر ہے باب افعال سے معنی لازم کرنا ۱۲

اس کے سامنے بیان کرنا چاہئے کہ جو شخص سوائے مذہب ایک امام کے دوسروں کے مذہب کو بالکل غلط، اور ان پر عمل کرنے کو بالکل ممنوع کہتا ہو، اور اپنے امام کے قول کے سوا اور قول کے موافق عمل کرنا ان اوقات میں بھی ممنوع سمجھتا ہو کہ جن اوقات میں حضرات ائمہ، یا ان کے اتباع سے جن کو مرتبہ اجتہاد و سلیقہ ترجیح حاصل تھا، قول غیر امام پر عمل کرنا ثابت و مباح ہے۔

ضرورت کے وقت دوسرے امام

کے مذہب پر عمل جائز ہے

اور ہم تقلید شخصی کو تو اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں، مگر ساتھ ہی میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جن اوقات میں قول غیر امام پر عمل کرنا حسب قول علماء درست ہے ان اوقات

میں غیر کے قول پر عمل کر لے چنانچہ مفصلاً کتب فقہ میں مذکور ہے، ہاں اپنی محض ہوائے نفسانی اور رائے سے یہ امر جائز نہیں، اور یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں۔

اور رئیس المجتہدین نے جو روایات نقل کی ہیں، یہ روایات اکثر کتب میں انہی اشخاص کے مقابلہ میں بیان کی گئی ہیں کہ جو اپنے امام کے سوا اور ائمہ کے اقوال کو بالکل لغو و باطل سمجھتے ہیں، اور کسی حالت میں کسی کو ان پر عمل کرنا درست نہیں بتلاتے، اور ہمارا یہ مطلب ہی نہیں۔

مجتہد صاحب ایس پھر وہی کہتا ہوں جو مطلب پہلے عرض کر آیا ہوں، یعنی آپ کو چاہئے کہ مدء اور غیر مدء اول تمیز کر لیجئے، اس کے بعد کسی سے بحث کا ارادہ کیجئے، ہم تقلید شخصی کو ضروری کہتے ہیں، آپ کے پاس نصوص یا اقوال معتبرہ علمائے معتبر اگر ایسے ہوں کہ جن سے صراحتاً یہ امر ثابت ہوتا ہو کہ زمانہ واحد میں ایک کی تقلید کرنی ممنوع و حرام ہے، بلکہ ایک زمانہ میں جمیع ائمہ کی تقلید کرنی واجب ہے، تو بیان کیجئے، وگرنہ ان روایات کو کہ جن کا ماحصل فقط یہ ہے کہ قرون اولیٰ میں مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ و استفتا ثابت ہوتا ہے، ہمارے سامنے پیش کرنا بجز اس کے اور کا ہے پر محمول کیا جاوے کہ آپ ہمارا بلکہ اپنا بھی مطلب نہیں سمجھے، کما مقرر۔

اور آپ کے ذہن قاصر میں ان دونوں امر میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، تو موٹی سی بات یہ تو سمجھ لیجئے کہ جن حضرات کی روایات آپ نے نقل فرمائی ہیں، خود وہی حضرات اور مواقع میں تقلید شخصی کو ضروری، اور عدم تقلید معین کو تلاعب فی الدین فرماتے ہیں، چنانچہ قول حضرت شاہ صاحب، و شاہ عبدالحق محدث دہلوی، و امام طحاوی، و صاحب فتح القدیر کا ادھر لکھ چکا ہوں

مجتہد صاحب! آپ کا جواب تو فقط یہ تھا کہ جیسے آپ نے اقوال علماء برہم خود دربارہ رد تقلید نقل فرمائے ہیں، ایسے ہی ہم بھی فقط وہ عبارتیں نقل کر دیں جن میں تقلید شخصی کو ضروری ثابت کیا ہے، ان روایات اور ان روایات میں سے تعارض اٹھانا، اور یہ امر بتانا کہ ان روایات کا مطمح اشارہ یہ ہے، اور ان روایات کا فلاں امر ہے، ہمارے ذمہ نہ تھا، مگر ہم نے ————— اس وجہ سے کہ آپ نے تو فقط ایک قسم کی روایات کو نقل فرمادیا، اور جن روایات سے ثبوت ضرورت تقلید ہوتا تھا ان سے سکوت کیا ————— دوسری قسم کی روایات کو بھی بیان کر کے وجہ تطبیق کی طرف اشارہ کر دیا، تاکہ شاید آپ بھی سمجھ کر چپ ہو رہیں، ورنہ کوئی اور ہی شہید منتفع ہو۔

تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات | اب یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی دو چار سندیں اور اپنے ان مطالب کی جن کے ہم مدعی ہیں، سوائے روایات مذکورہ بالا کے بیان کر دیں، تاکہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ کو بالبداہت مجتہد صاحب بلکہ رئیس المجتہدین کے فہم کی بھی حقیقت معلوم ہو جائے۔

① شاہ عبدالعزیز صاحب رسالہ ”جواب سوالات عشر“ میں فرماتے ہیں:

اگر حنفی المذہب بر مذہب شافعی عمل نماید در بعض احکام سیکے از سہ وجہ جائز است:

اول: آن کہ دلائل کتاب و سنت در نظر او در اں مسئلہ مذہب شافعی راتر ترجیح دہد، دوم: آن کہ در ضیقہ مبتلا شود کہ گزارہ بدوں اتباع مذہب شافعی نماند، سوم: آن کہ شخصہ باشد صاحب تقویٰ، و او را عمل با احتیاط منظور افتد، و احتیاط در مذہب شافعی یا بد، لیکن در سہ وجہ شرط دیگر ہم ہست، و آن آنست کہ تلیفیق واقع نشود۔ (ملخصاً، رسائل خمسہ ص ۵۷ و ۵۸)

(ترجمہ: اگر کوئی حنفی بعض مسائل میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا چاہے تو یہ بات تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں جائز ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ کتاب و سنت کے دلائل اس شخص کی رائے میں اُس مسئلہ میں امام شافعی کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوں، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایسی نگلی میں

۱۔ شاہ بخارا نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دس سوالات کئے تھے، جن کے جوابات اس رسالہ میں ہیں، یہ رسالہ حضرت کے ”رسائل خمسہ“ کے ضمن میں طبع ہوا ہے نیز فتاویٰ عزیزی فارسی جلد اول ص ۸۸-۸۹ میں بھی یہ رسالہ شامل ہے ۱۲

مبتلا ہو جائے کہ امام شافعیؒ کے مذہب کی پیروی کئے بغیر کوئی چارہ نہ رہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پرہیزگار ہو، اور وہ احتیاط پر عمل کرنا چاہے اور احتیاط امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کے مذہب میں ہو، لیکن ان تینوں صورتوں میں ایک اور شرط بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تملیق نہ ہو رہی ہو)

پھر دو تین سطر کے بعد فرماتے ہیں:

واگر سوائے ایں وجوہ ثلاثہ ترک اقتدائے حنفی نمودہ اقتدار بشافعی کرد، یا بالعکس مکروہ قریب بحرام است، زیرا کہ لعب است در دین، انتہی (ص ۱۶)
(اور اگر ان تین صورتوں کے علاوہ حنفی مذہب کی اقتدا ترک کر کے شافعی مذہب کی اقتدار کرے، یا اس کے برعکس تو یہ بات مکروہ قریب بحرام ہے، کیونکہ یہ دین کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے)

اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ صورت اول میں ترک تقلید کی اجازت ان کو ہے جن کو سلیقہ ترجیح ہو، اور اس کی کیفیت کتب میں دیکھ لیجئے۔
(۲) حضرت امام غزالیؒ کیسے سعادت میں ایک تقریر کے ضمن میں فرماتے ہیں:

اتفاق مخلصان است کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود، یا بخلاف اجتہاد صاحب مذہب خود کارے کند او عاصی است، پس ایں بحقیقت حرام است، و ہر کہ در قبلہ اجتہاد سمجھتے کند، و پشت بآں جانب کند و نماز گزار د عاصی بود، اگرچہ دیگرے پندار د کہ او مضیّب است، و آں کہ می گوید روا باشد کہ ہر کسے مذہب ہر کہ خواہد فرما گید سخن بیہودہ است اعتماد را نشاید، بلکہ ہر کسے مکلف است بآنکہ بظن خود کار کند و چوں ظن او ایں باشد کہ مثلاً شافعی فاضل تر است اورادر مخالفت دے ہیچ عذر نباشد جز مجرد شہوت، انتہی۔

۱۔ تملیق مصدر ہے۔ لَفَّقَ الشَّقَاتِیْنِ کے معنی ہیں کپڑے کے دونوں سرے ملا کر سینا لَفَّقَ بین الثوبین: کپڑے کو دوہرا کر کے سینا۔ اور فقہ کی اصطلاح میں تملیق نام ہے مختلف مذاہب کے آمیزہ کا مثلاً خون نکلنے اور عورت کو چھونے کے بعد تجدید وضو کے بغیر نماز پڑھنا۔ کیونکہ خروج دم امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور رئیس مرآۃ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض نہیں ہے۔ تملیق حرام ہے در مختار میں ہے ان الحكم الملق باطل بالجماع (ص ۵۹) کیونکہ تملیق کا حاصل ہے خواہش کی تکمیل کے لئے سہولتیں تلاش کرنا ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱

(ترجمہ: بڑے علماء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنے اجتہاد کے خلاف یا اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف کوئی کام کرتا ہے وہ گنہگار ہے، پس یہ بات درحقیقت حرام ہے، اور جو شخص قبلہ کے معاملہ میں کسی جہت کی تحری کرتا ہے، پھر اس جہت کی طرف پیٹھ کرے اور نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا، اگرچہ دوسرا شخص سمجھتا ہو کہ وہ درست نماز پڑھ رہا ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ: ”ہر شخص کے لئے جائز ہے کہ جس امام کا چاہے مذہب اختیار کرے“ یہ بات بیہودہ ہے، اور اعتماد کے قابل نہیں ہے، بلکہ ہر شخص اس بات کا مکلف ہے کہ اپنے گمان کے مطابق عمل کرے، اور جب اس کا گمان یہ ہو کہ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ سب سے افضل ہیں، تو اس کو امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف کرنے میں سوائے خواہش نفسانی کے اور کوئی بہانہ نہ ہوگا)

(۳) اب ڈوچار قول عارف شعرانی کے جو کہ محققین شافعیہ سے مشہور ہیں، اور رئیس المجتہدین نے ان کا قول بھی بلا تدریج و بارہ رت تقلید بیان کیا ہے نقل کئے جاتے ہیں، مجتہد صاحب بھی نظر انصاف سے ملاحظہ فرمائیں!

(الف) قال العارف الشعرانی: وقد قدّ منّا فی ایضاح المیزان وجوب اعتقاد الترجیح علی کلّ من لم یصل الی الاشراف علی العین الاولیٰ من الشریعة، وبہ صرح امام الحرمین وابن السّمعی والغزالی والکیاہر اسی وغیرہم، وقالوا التّلامذۃ ہم: یحب علیکم التّقیّد بمذہب امامکم الشافعی ولا عدّ لکم عند اللہ تعالیٰ فی العدول عنہ — انتہی — ولا خصوصيّة للامام الشافعی فی ذلک عند کلّ من سلّم من التّعصّب، بل کلّ مقلّد من مقلّدی الائمة یحبّ علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ ما دام لم یصل الی شہود عین الشریعة الاولیٰ، انتہی (المیزان الکبریٰ ص ۱۴)

(ترجمہ: عارف شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے میزان کی تشریح کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں کہ ہر اس شخص پر جس کی رسائی شریعت مظہرہ کے پہلے سرچشمہ تک نہیں ہوئی، ترجیح کا اعتقاد واجب ہے (یعنی راجح مذہب پر عمل کرنا واجب ہے) امام الحرمین، ابن سمعی، الغزالی اور کیا ہر اسی وغیرہ حضرات نے اس کی تصریح فرمائی ہے اور اپنے تلامذہ کو ہدایت کی ہے کہ آپ لوگوں پر اپنے امام حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی پابندی واجب ہے، اور اگر اس سے ہٹے تو اللہ تعالیٰ کے یہاں آپ لوگوں کے پاس کوئی معقول عذر نہ ہوگا، — ان حضرات کا قول پورا ہوا — اور ہر اس شخص کے نزدیک جو تعصّب سے پاک ہے اس سلسلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کی کوئی

خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی بھی امام کا کوئی مقلد ہو تو اس پر اپنے امام کے متعلق یہی اعتقاد رکھنا واجب ہے جب تک شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک اس کی رسائی نہ ہو) اور وصول الی عین الشریعہ سے امام شعرانی کا کیا مطلب ہے، اس کو میزان شعرانی میں ملاحظہ کر لیجئے، کبھی آپ بخاری شریف بغل میں داب کر فرمانے لگیں کہ عین شریعت ملک ہم کو بھی وصول ہو گیا ہے۔

(ب) دوسری جگہ فرماتے ہیں :

وَمَعْلُومٌ أَنَّ نِزَاعَ الْإِنْسَانِ لِعُلَمَاءِ شَرِيعَتِهِ وَجَدَ الْهَمَّ وَطَلَبَ الرِّحَاضَ مُجْجِهِمُ الَّتِي هِيَ الْحَقُّ كَالْجِدَالِ مَعَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنْ تَفَاوَتَ الْمَقَامُ فِي الْعِلْمِ، فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ عَلَى مَدْرَجَةِ الرُّسُلِ دَرَجُوا، وَكَمَا يَجِبُ عَلَيْنَا الْإِيمَانُ وَالتَّصْدِيقُ بِكُلِّ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ وَإِنْ لَمْ نَفْهَمْ حِكْمَتَهُ، فَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْنَا الْإِيمَانُ وَالتَّصْدِيقُ بِكُلِّ كَلَامِ الْأُئِمَّةِ، وَإِنْ لَمْ نَفْهَمْ عِلَّتَهُ، حَتَّى يَأْتِيَنَا عَنِ الشَّارِعِ مَا يَخَالِفُهُ، (میزان صفحہ ۱۱)

(ترجمہ: یہ بات معلوم ہے کہ علمائے شریعت کے ساتھ کسی شخص کا لڑنا، اور ان کے ساتھ جھگڑنا، اور ان کے دلائل کو جو حق ہیں باطل کرنے کی کوشش کرنا، ایسا ہی ہے جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جھگڑا کرنا۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور علماء کا علمی رتبہ متفاوت ہے۔ اس لئے کہ علماء رسولوں کے راستہ پر گامزن ہیں، اور جس طرح ہم پر ان تمام باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا واجب ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام نے پیش فرمائی ہیں، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی حکمت نہ آئے، اسی طرح ائمہ مجتہدین کی باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا ہم پر واجب ہے، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی علین نہ آئیں، یہاں تک کہ شارع کی طرف سے ان کی باتوں کے خلاف کوئی چیز ثابت ہو جائے۔)

(ج) چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں :

فَنَقُولُ فِي كُلِّ مَا جَاءَنَا عَنْ رَبِّنَا أَوْ نَبِيِّنَا: أَمَّا بِذَلِكَ عَلَى عِلْمِ رَبِّنَا فِيهِ، وَيُقَاسُ بِذَلِكَ مَلْجَاءُ عَنِ عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ، فَنَقُولُ: أَمَّا بِكُلِّ كَلَامٍ أَيْمَنَّا مِنْ غَيْرِ مَحْثٍ فِيهِ وَلَا جِدَالٍ، (انہی صفحہ ۱۱)

(ترجمہ: پس کہتے ہیں ہم کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہم کو پہنچا ہے اس پر ہم ایمان لاتے ہیں، اس کی حکمت اللہ تعالیٰ کے علم میں خواہ کچھ ہی ہو اور اسی پر

قیاس کی جاتی ہیں وہ باتیں جو علمائے شریعت کی طرف سے ہم کو پہنچی ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ ہم اپنے ائمہ کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں بحث و جدال کئے بغیر)

دیکھئے! آپ اپنی یا وہ گوئی سے — جن کو مثل اُجبار و رُضیان کے — مصداق اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ کا کہتے تھے، ان کو عارف مذکور جو آپ کے قبلہ ارشاد کے مستند ہیں، کیا کہہ رہے ہیں؟

(د) دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وَكَانَ سَيِّدِي عَلِيٌّ بِالْخَوَاصِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِذَا سَأَلَهُ اِنْسَانٌ عَنِ التَّقْيِيْدِ بِمَذْهَبٍ مَّعِيْنَ
الْاَن هَلْ هُوَ وَاَجِبْتُ اَمْ لَا؟ يَقُوْلُ لَهٗ: يَجِبُ عَلَيْكَ التَّقْيِيْدُ بِمَذْهَبٍ مَا دُمْتَ لَمْ تَصِلْ اِلَى
شَهْوِدِ عَيْنِ الشَّرِيعَةِ الْاُولَى، خَوْفًا مِنْ الْوُقُوْعِ فِي الضَّلَالِ، وَعَلَيْهِ عَمَلُ النَّاسِ الْيَوْمَ، فَاِنْ
وَصَلْتَ اِلَى شَهْوِدِ عَيْنِ الشَّرِيعَةِ الْاُولَى، فَهُنَاكَ لَا يَجِبُ عَلَيْكَ التَّقْيِيْدُ بِمَذْهَبٍ اِلَى اٰخِرِ مَا
قَالَ (ص ۳۶۱)

(ترجمہ: حضرت علی خَواص رحمہ اللہ سے جب کوئی شخص ایک مذہب کی پابندی کے بارے میں سوال کرتا تھا کہ کیا فی زمانہ یہ پابندی واجب ہے یا نہیں؟ تو آپ اس کو جواب دیا کرتے تھے کہ آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب ہے، جب تک آپ کی شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک رسائی نہ ہو جائے اور یہ وجوب گمراہی میں پڑ جانے کے اندیشہ سے ہے، اور اسی پر آج تمام لوگوں کا عمل ہے، پھر اگر آپ شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک پہنچ جائیں تو اس وقت آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب نہیں ہے (پوری بحث اہل کتاب میں پڑھے) (ھ) ایک اور فصل میں امام شعرانی نے اول تو کلام شیخ محی الدین کو نقل کیا ہے، اس کے بعد کہتے ہیں:

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ مَا يُشْعِرُ بِالْحَاقِ اقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ كُلِّهَا بِنُصُوصِ الشَّارِعِ وَجَعَلَ
اقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ كَأَنَّهَا نُصُوصِ الشَّارِعِ فِي جَوَازِ الْعَمَلِ بِهَا بِشَرْطِهِ السَّابِقِ فِي الْمِيزَانِ،
اَنْتَهَى (ص ۳۶۱) (ترجمہ: شیخ کے اس کلام میں وہ بات بھی ہے جو خبر دیتی ہے کہ مجتہدین کے جملہ اقوال کو شارع کی نصوص کے ساتھ لاحق کیا جائے، اور اقوال مجتہدین کو ان پر جواز عمل کے سلسلہ میں نصوص شارع کی طرح کر دیا جائے، اس شرط کے ساتھ جس کا ذکر پہلے میزان میں گذر چکا ہے)

(و) دوسری فصل میں فرماتے ہیں:

فَاِنْ قُلْتُ: فَهَلْ يَجِبُ عَلَى الْمَحْجُوبِ عَنِ الْاطْلَاعِ عَلَى الْعَيْنِ الْاُولَى لِلشَّرِيعَةِ التَّقْيِيْدُ

بمذہب معین؟ فالجواب نعمریجب علیہ ذلک، لئلا یضلل فی نفسه ویضلل غیرہ، انتہی (ص ۱۱)
(ترجمہ: اگر کوئی پوچھے کہ کیا اس شخص پر جو شریعت کے پہلے سرچشمہ کی واقفیت سے محروم ہو کسی معین
مذہب کی پابندی واجب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس پر یہ بات واجب ہے، تاکہ نہ خود گمراہ ہو، نہ
دوسروں کو گمراہ کرے)

بالجملہ مواضع متعددہ میں اس مسئلہ کو بصراحت بیان کیا ہے۔

(ز) بلکہ میزان مذکور میں چند مواضع میں بالتصریح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف
رجوع کو منع کیا ہے۔

قال فی فصل آخر: فان قال قائل: کیف صح من هؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بكل
مذہب مع كونهم مقلدین ومن شأن المقلد ان لا یخرج عن قول امامه؟ فالجواب: یحتمل
ان یكون احدهم بکلمة مقام الاجتهاد المطلق المنسب الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامه
کابی یوسف و محمد بن الحسن، وابن القاسم، واشهب والمزنی، وابن المنذر، وابن سريج،
فهؤلاء، کلهم وإن افتوا الناس بما لم یصرح به امامهم فلم یخرجوا عن قواعدہ، انتہی (ص ۱۱)
(ترجمہ: ایک اور فصل میں امام شعرانی لکھتے ہیں: پس اگر کوئی کہے کہ ان علماء کے لئے یہ بات کیسے جائز
ہو گئی کہ وہ مقلد ہوتے ہوئے لوگوں کو ہر مذہب کے مطابق فتویٰ دیں جبکہ مقلد کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے امام
کے قول سے باہر نہ نکلے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان علماء میں سے کسی نے اجتہاد مطلق کی طرف انتساب
کا مرتبہ حاصل کر لیا ہو، جو آدمی کو اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں کرتا، جیسے امام ابو یوسف، امام محمد، ابن القاسم،
اشہب، مزنی، ابن المنذر اور ابن سريج، پس ان سب حضرات نے اگرچہ لوگوں کو ایسے فتوے دیئے ہیں جن کی ان
کے ائمہ نے تصریح نہیں کی ہے، مگر وہ اپنے ائمہ کے اصول و قواعد سے باہر نہیں نکلے ہیں)

مجتہد صاحب! اب ذرا غور فرمائیں کہ اقوال مذکورہ اکابر، باحقر کے دعوے پر کس قدر وضاحت
کے ساتھ دلالت کرتے ہیں! اور وہ اقوال و افعال اکابر جن کو آپ کے قبلہ ارشاد نے
دلیل رد تقلید سمجھا تھا، دیکھئے! ان کی تاویل عارف شعرانی بھی وہی فرماتے ہیں جو احقر نے عرض
کیا تھا۔ ————— واحمد رشید علی ذلک ————— بغور ان اقوال کو ملاحظہ کیجئے اور سمجھ کر
چپ ہو رہتے۔

اس کے بعد مجتہد محمد حسن صاحب نے حسب عادت جلی، بوجہ تقلید شیخ الطائف آیات منزلہ
فی شان الکفار کو بلا تدریج معانی نقل فرمایا ہے، اور بہت کچھ حق تبارگونی ادا کیا ہے، اور موافق

اصطلاح فاضل، اجل مجتہدین جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ ظرافت مہذبانہ کو خوب نبھایا ہے، سو ایسی مخرثرافات باتوں کا جواب ہمارے پاس سوائے صفحہ جمیل اور کچھ نہیں، اگر ہم بھی مثل مجتہد محمد حسن صاحب کے لعن مسلمین کو ممنوع نہ سمجھتے، تو ان شار اللہ اس قسم کی باتوں کا جواب ترکی بہ ترکی عرض کرتے، مگر کیا کیجئے ہم کو تو مباحثہ منظور ہے، مشاتمہ و ملاعنہ مد نظر نہیں۔

اب ان سب امور کے بعد مجتہد محمد حسن صاحب نے ایک **تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض** استدلال عقلی دربارہ رد تقلید شخصی کہیں کہیں سے اخذ و مخ

کر کے بڑے زور و شور سے تحریر فرمایا ہے، اور اعتراض مذکور پر بہت کچھ ناز بے جا فرماتے ہیں خیر اس کے جواب دینے کی تو چنداں ضرورت نہ تھی، مگر اظہار وجودت طبع و رسائی ذہن مجتہد صاحب کے لئے استدلال مذکور کا بلفظ نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وھو هذا:

”قولہ: سوال: آپ جس امام کی تقلید شخصی کے قائل و جواب ہیں، قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب و سنت کس ہے یا نہیں؟ اور اگر آپ قول اس امام کے موافق کتاب و سنت ہونے کو نہیں پہچانتے تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے وجوب شخصی کے کیوں قائل ہو؟ اور اگر قول اس امام کا مطابق کتاب و سنت کے ہونا پہچانتے ہو تو کس دلیل سے؟ اگر دوسرے کی تقلید سے تو اسی طرح اس دوسرے کی تقلید میں کلام ہوگا، پس دور لازم آئے گا یا تسلسل، و کلاصما باطلان بالاتفاق، فالتقلید ایضاً باطل، اور اگر مطابق کتاب و سنت ہونا قول اس امام کا جس کی تقلید کی گئی ہے علم و عقل سے پہچانتے ہو تو اس صورت میں تقلید اس امام کی نہ ہوتی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، بہر حال اثبات تقلید کا مستلزم اس کی نفی کو ہوتا ہے، پس تقلید شخصی کی مٹی تو نہایت ہی خراب ہو گئی۔ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی، اتنی“

الزامی جواب | اقول: شرعاً

گراں بیٹیز میں عقل منعدم گردد بخود گماں نبرد هیچ کس کہ نادانم
جناب مجتہد صاحب! آپ کے اس سوال کثیر الجحم، عظیم المنفعت کا جواب تو بس یہی کافی ہے

۱۔ اگر روئے زمین سے عقل بالکل ختم ہو جائے، تو بھی اپنے بارے میں کوئی شخص گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے۔

۲۔ کثیر الجحم، ضخامت میں بڑا، عظیم المنفعت: بے فائدہ ۱۲

کہ اگر ہم پیاس خاطر جناب، سوال مذکور کو تسلیم کر لیں، تو اس سوال سے جیسے بطلان تقلید شخصی ہوگا، بعینہ ویسا ہی مطلق تقلید کا بطلان لازم آئے گا، لکھا ہوتا ہے، جب ناواقف کسی مسئلہ کو کسی واقف کا عالم سے استفسار کرے گا، اور بعد استفسار اس پر عمل کرے گا، تو اس پر یہی سوال آپ کے زعم کے موافق وارد ہوگا، مثلاً آپ یا کوئی حضرات غیر مقلدین میں سے اگر کوئی مسئلہ قبلہ ارشاد جناب مولوی نذیر حسین صاحب سے استفسار کریں، اور حسب ارشاد مولوی صاحب اس پر کاربند ہوں، تو سائل مذکور ارشاد رئیس المجتہدین کو اگر مطابق کتاب و سنت کے نہیں سمجھتا تو اس پر عمل کرنے کے کیا معنی؟ اور اگر سمجھتا ہے تو تابع ارشاد مجتہد صاحب موصوف نہ رہا، بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنی رائے سے کرتا ہے، اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ مآخذ مسائل و تطابق کتاب و سنت کی اکثر عوام کو کسی قسم کی بھی اطلاع نہیں ہوتی، اور نہ ان کو کوئی اس امر کی تکلیف دیتا ہے، ان کو فقط یہی کافی ہے کہ جس عالم کو وہ اپنے نزدیک قابل اعتماد سمجھیں اس کے قول کے موافق عمل کر لیں۔ بلکہ تقلید مسائل شرعیہ ہی پر کچھ موقوف نہیں، تمام علوم میں جب کوئی کسی کی تقلید کرے گا اس پر یہی اعتراض ہوگا، مثلاً اگر کوئی بے چارہ عامی ناواقف مریض کسی طبیب سے پوچھ کر کسی دوا کا استعمال کرے، تو حسب زعم مجتہد صاحب ہم پوچھتے ہیں کہ مریض مذکور اس دوا کا مطابق قواعد طبیبہ کے ہونا جانتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں جانتا تو بقول مجتہد زین مولوی محمد احسن صاحب، باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے اس دوا کا کیوں استعمال کرتا ہے؟ اور اگر اس دوا کا مطابق قواعد طبیبہ کے ہونا پہچانتا ہے، تو اب بقول مجتہد صاحب وہ عامی مشتبع رائے طبیب نہ رہا، بلکہ مشتجع قواعد طبیبہ کہلاتے گا، اور اتباع طبیب مستلزم عدم اتباع کو ہو گیا، اگر یہی ”ممانعت“ تقلید اور استدلالت عجیبہ“ ہیں، تو شاید مجتہد صاحب عوام کو تسلیم قول اربطار سے بھی منع کرتے ہوں، اور اطباء ہی پر کیا موقوف ہے، کسی فن کی بات بھی جب تک اس کا موافق قواعد فن مذکور ہونا خوب معلوم نہ ہو جائے، کسی ناواقف کو اس پر کاربند ہونا حسب زعم مجتہد صاحب ممنوع و غلط ہوگا۔

گر ہمیں اجتہاد خواہی کرد کاربندت تمام خواہد شد

اب آپ کو چاہئے کہ اس استدلال رد تقلید کو رئیس المجتہدین کے روبرو پیش کر کے

لے مآخذ: بنیاد تطابق، توافق ۱۲ لے باوجود الخ یعنی جب یہ احتمال ہے کہ وہ دوا قواعد طبیبہ کے مطابق نہ ہو ۱۲

لے ممانعت: عدم جواز ۱۲ لے اگر ایسا ہی وہ اجتہاد کرے گا نہ تو ملت کا بیڑا غرق ہو جائے گا ۱۲

طالب جواب ہوں، کیونکہ استدلال مذکور سے اگر بطلان ہوتا ہے تو مطلق تقلید کا بطلان ہوتا ہے، شخصی، غیر شخصی کی کچھ تخصیص نہیں، آخر تقلید مطلق غیر معین کو تو آپ کے قبلہ و کعبہ جناب مولوی نذیر حسین صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں، بھول گئے ہو تو تقریر مذکورہ بالا رئیس المجتہدین کو ملاحظہ فرمائیے۔

شاد م کہ از رقیباں دامن گشاں گذشتی گوشت خاک ما، ہم بر باد رفتہ باشند

افسوس! اوروں کی بدشگونی میں آپ اپنی ناک کو بھول گئے، اب آپ کو چاہئے کہ ہوسکے تو اسی سوال کی سوچ سمجھ کر ایسی تقریر فرمائیے کہ فقط تقلید شخصی کا بطلان ہو، اور تقلید مطلق ائمہ اربعہ کی اس سے علیحدہ رہ جائے، اس کے بعد سوال مذکور ہمارے روبرو پیش کرنا، اور طالب جواب ہونا۔

تحقیقی جواب | اور اگر جواب تحقیقی ہی سننے کو جی چاہتا ہے تو سنئے! بنائے تقلید فقط اس نام پر ہے کہ جس فن میں کوئی کسی کی تقلید و اتباع کرے، شیخ اور مقلد کے ذمہ یہ ضروری بات ہے کہ شخص متبوع کو اپنے حوصلہ کے موافق بالاجمال قابل اتباع و اقتدار سمجھتا ہو اور فن مذکور میں اس کی رائے و فہم کا مقتدہ ہو، یعنی تقلید و اتباع کسی شخص کا بدون دوا کے نہیں ایک تو یہ کہ مقلد مذکور کو کیسا ہی عامی اور فن مذکور سے ناواقف ہو، مگر قبل تقلید یہ امر ضروری ہے کہ مقلد مذکور اس شخص کو اپنی رائے کے موافق بھی فن مذکور میں قابل اتباع سمجھتا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ناواقف اور جاہل بھی دیکھ بھال کر، اوروں سے سن سنا کر حسب حوصلہ اپنی رائے میں بین العلماء ایک کو دوسرے پر ترجیح دے لیتے ہیں، مثلاً آپ گوریا ضی، طب، فقہ، ادب وغیرہ سے ناواقف ہوں، مگر اس فن کے جاننے والوں میں بوجہ کثیر موازنہ کر سکتے ہو، بالجمہ کسی کی اتباع کرنے کے لئے ایک یہ امر ضروری ہے کہ مقلد اس شخص کو اپنی رائے میں بھی قابل اتباع جانتا ہو، اور اس کی قابلیت و علم کا فن مذکور میں قابل ہو۔

دوسرا امر کسی کی تقلید کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقلد و متبع بہ نسبت متبوع و مقلد

لے میں خوش ہوں کہ آپ (محبوب) رقیبوں سے دامن بچا کر نکل گئے (یعنی ان سے نہیں ملے) اگرچہ ہماری کشتی بھر مٹی بھی (یعنی ہمارا خیف و ترار وجود بھی) ہو اپراڑ چکا ہے (یعنی محبوب ہم سے بھی نہیں ملا ہے، اور اس کا نہ ملنا ہم کو تباہ کر گیا ہے) حاصل شعریہ ہے کہ معترض کے اعتراض سے جہاں تقلید شخصی باطل ہوتی ہے۔ جو ہمارا مدعا ہے۔ مطلق تقلید بھی باطل ہوتی ہے۔ جو اُن کا مدعا ہے۔ اس لئے ہم اس اعتراض سے خوش ہیں۔

کے بالاجمال اس امر کا معتقد ہو کہ مقبول موصوفین مذکور میں جو کہتا ہے فن مذکور کے مطابق کہتا ہے اور حتیٰ الوسع اس میں سعی کرتا ہے کہ جو کہے مطابق قواعد فن مذکور کہے، یہ نہ ہو کہ باوجود علم، مغالطہ وہی عوام کے لئے خلاف دیانت فن مذکور کی مخالفت کرنے لگے، مثلاً اگر قول طبیب کو کوئی عامی تسلیم کرتا ہے تو اول یہ سمجھ لیتا ہے کہ طبیب مذکور فن طب سے واقف ہے، اور مریضوں کے حق میں جان بوجھ کر خلاف قوانین طب نہیں کرتا۔

تقلید کرنے کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ مقلد ہر قول امام و مقلد کو علی سبیل التفصیل مطابق قواعد جانتا ہو، اور یہ امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ سبجز انصاف، دشمن عقل ان شاکر اللہ تعالیٰ کوئی اس کا انکار نہ کرے گا، اور تقلید، علوم سافلہ سے لے کر علوم عالیہ ملک حتیٰ کہ تقلید انبیاء علیہم السلام بھی اسی امر پر مبنی ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی نبی پر ایمان لائے، اور ان کے ارشادات کو تسلیم کرے، تو اول یہ ضرور ہے کہ خواہ بوجہ ظہور معجزات، خواہ بمشاہدہ اخلاق و افعال وغیرہ نبی موصوف کی نبوت اور ان کے مفترض الطاعت ہونے کا معتقد ہو جائے ہاں! بعد اس اعتقاد کے یہ یہودہ بات ہے کہ نبی کے ہر ایک حکم و ارشاد کو علی سبیل التفصیل سمجھے بغیر اس پر عمل نہ کرے۔

علیٰ ہذا القیاس ہر عامی کو دربارہ معالجہ امراض جسمانی کسی طبیب کی رائے کو مانتا اس پر موقوف ہے کہ عامی مذکور کو طب سے ناواقف محض ہے، مگر اس کے حالات کو دیکھ بھال کر، یا اور اس سے سن سنا کر اول اس کے طبیب ہونے کا معتقد ہو جائے، اور بالاجمال یہ بات سمجھ لے کہ طبیب مذکور علاج امراض حسب قواعد طبیبہ کرتا ہے، پھر اس کے بعد اس عامی کو اتباع طبیب مذکور کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ بالتفصیل ہر دوا اور ہر غذا کے خواص بدون دریافت اور تحقیق کئے، اور بدون ثبوت تطابق قواعد طبیبہ، کسی کا استعمال نہ کرے۔

سویعینہ بھی حال تقلید ائمہ فقہ کا سمجھنا چاہئے، یعنی جس امام کی ہم تقلید کریں گے تو اول ہم کو یہ ضروری ہے کہ دلائل و آثار سے اپنے فہم کے موافق اس امام کے لائق اتباع و تقلید ہونے کے بالاجمال معتقد ہو جائیں، یہ ضروری نہیں کہ ہر عامی ہر ایک قول امام کو جب ملک بالتفصیل مطابق کتاب و سنت کے نہ سمجھ لے جب ملک اس پر عمل نہ کرنا چاہئے۔

اب اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ آپ نے جو سوال کی دوشقیں کی ہیں، اور یہ دریافت کیا ہے کہ قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب و سنت کے ہے یا نہیں؟

سو ہم شیعہ اول کو اختیار کرتے ہیں، یعنی قولِ امام کو اپنی رائے کے موافق، مطابق کتاب و سنت کے مجملہ بالمعنی الذکور سمجھ کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

اور اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ اس صورت میں تقلید امام کی نہ ہوئی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، سراسر حضور کی کج فہمی ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت نہیں، ہاں یہ کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت بواسطہ اعتماد علی قولِ امام ہوا، بلکہ مسائل شرعیہ میں جب کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے تو وہاں تینوں امر جمع ہوتے ہیں، اپنی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے، اور قولِ امام پر بھی اعتماد ہوتا ہے، اور کتاب و سنت پر بھی عمل ہوتا ہے، یہ آپ کی غلط فہمی ہے کہ رائے مقلد کے دخل ہونے، اور امام کی تقلید کرنے میں منافات سمجھ کر اس پر اعتراض کرنے بیٹھ گئے، بلکہ جہاں تقلید ہوگی وہاں رائے مقلد کو ضرور دخل ہوگا بدون دخل رائے مقلد، تقلید نہیں ہو سکتی، یعنی جب تک مقلد کی رائے میں یہ امر نہ آجائے کہ امام موصوف لائق تقلید و اتباع ہے، اور جب تک بالاجمال اس امر کا مقتصد نہ ہو جائے کہ اقوالِ امام مطابق قواعد شرعیہ ہیں، اس وقت تک وہ شخص تقلید امام کا پابند نہ ہوگا، تو آپ کا یہ فرمانا کہ آپ قولِ اس امام کو موافق کتاب و سنت ہونے کو نہیں پہچانتے، تو باوجود احتمالِ غیر مطابق ہونے کے تقلید شخصی کے کیوں قائل ہو؟ بالکل غلط ہے، کیونکہ مطابق نہ جاننے کے اگر معنی ہیں کہ مقلد بالاجمال بالمعنی الذکور بھی قولِ امام کو مطابق کتاب و سنت نہیں جانتا، تو یہ معنی تو غلط! ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ امر موقوف علیہ اور مبنائے تقلید ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ بالتفصیل اقوالِ امام کو مطابق کتاب و سنت نہیں پہچانتا، تو مسلم! مگر اتباع و تقلید امام کے لئے یہ علم ضروری ہی نہیں، کما مَرَّ۔ اب آپ کو چاہئے کہ ذرا سمجھ کر سوالِ مذکور کی اصلاح کیجئے۔

باقی مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ یہ سوال ببقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوبِ اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی، اور تو کیا عرض کروں بالکل مصداق مشہور مصرع آنچہ مردم میکند بوزینہ ہم کہ ہے! احمد رشید! رئیس المجتہدین و احسن المتکلمین کے استدلالِ عقلی و نقلی کا حال بخوبی اہل فہم کو ظاہر ہو گیا، اب اس فہم و فراست پر دعوئے اجتہاد و ماشاء اللہ بہت ہی چسپاں ہوتا ہے۔ دعوئے اجتہاد اور یہ فہم مجتہد صاحبوں کے کیا کہنے؟!

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ

لے یہ امر یعنی بالاجمال تطابق و توافق کا جاننا ۱۲ ۱۳ جو کچھ انسان کرتا ہے بند رہی کرتا ہے یعنی انسان کی نقل کرتا ہے ۱۱

۶

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت

(مثل اور مثلین کی بحث)

مذہب — روایات — جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں
 — جواب اولہ کا خلاصہ — مثلین تک ظہر کا وقت باقی رہنے
 کی دلیل — امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے — ارشاد
 ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے استدلال پر شبہ کا جواب — امام نووی کی تاویل
 کا جواب — امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل — جمہور کے
 دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں — آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی
 مختلف روایات کا منشا — ظاہر الروایۃ تمام دلائل کی جامع ہے
 — ظاہر الروایۃ محتاط لوگوں کے لئے ہے — امام
 اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد
 امام اعظم کے خلاف نہیں — صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت
 قوی ہے — دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے — تین
 شبہات اور ان کے جوابات — قولی اور فعلی حدیثیں قبول نسخ میں مساوی
 ہوتی ہیں۔

۶

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت (مثل و مثلیں کی بحث)

ظہر کا آخر وقت کب تک باقی رہتا ہے، اور عصر کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، اور صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہر کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے جب ہر چیز کا سایہ فیء زوال کو منہا کرنے کے بعد اس چیز کے بقدر ہو جائے۔ اصطلاح میں اس کو ایک مثل (مانند) کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، دونوں وقتوں کے درمیان مشہور قول کے مطابق نہ تو کوئی حد فاصل ہے، نہ مشترک وقت۔

اور امام اعظمؒ سے اس سلسلہ میں چار روایتیں منقول ہیں:

① ظاہر روایت میں ظہر کا وقت ڈو مثل پر ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یہی مفتیؒ بہ قول ہے۔ علامہ کاسانیؒ نے ”بدائع الصنائع“ میں لکھا ہے کہ یہ قول ظاہر روایت میں صراحۃً مذکور نہیں ہے، امام محمدؒ نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت ڈو مثل کے بعد (یعنی تیسرے مثل سے) شروع ہوتا ہے، ظہر کا وقت کب ختم ہوتا ہے اس کی تصریح امام محمدؒ نے نہیں کی۔

(۲) امام اعظمؒ کا دوسرا قول وہی ہے جو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا ہے، امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے لکھا ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، اور سید احمد دُھلان شافعیؒ نے خزائن المفتیین اور فتاویٰ ظہیریہ سے امام صاحب کا اس قول کی طرف رجوع نقل کیا ہے، مگر ہماری کتابوں میں یہ رجوع ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس قول کو حسن بن زیاد کوفی کی روایت قرار دیا گیا ہے، اور سرخسیؒ نے مبسوط میں اس کو بروایت امام محمدؒ ذکر کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے جو اس قول کو مفتی بہ کہا ہے، اس کو علامہ شامی نے رد کیا ہے۔

(۳) امام اعظمؒ سے تیسری روایت یہ ہے کہ مثل ثانی مُہْمَل وقت ہے، یعنی ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے، اور دوسرا مثل نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا، یہ اسد بن عمرو کی روایت ہے امام اعظمؒ سے۔

(۴) اور چوتھا قول عمدة القاری شرح بخاری میں ذکر کیا گیا ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل سے کچھ پہلے ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے، امام کرخیؒ نے اس قول کی تصحیح کی ہے، حضرت قدس سرہ نے ایضاح الاولیٰ میں اس قول سے بحث نہیں کی ہے۔

روایات کتاب کی بحث سمجھنے کے لئے مسئلہ سے متعلق درج ذیل پانچ روایتیں ذہن نشین کر لی جائیں۔

پہلی روایت: امامت جبریل والی حدیث ہے، جس میں حضرت جبریلؑ نے پہلے دن ظہر کی نماز زوال ہوتے ہی پڑھائی تھی، اور عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی، یعنی ٹھیک اسی وقت جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھائی تھی، (لَوْ قَبْلَ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ) اور عصر کی نماز دو مثل پر پڑھائی تھی۔ یہ روایت جہور کا مستدل ہے۔

دوسری روایت: حضرت عمرؓ کا گشتی فرمان ہے، جو اپنے اپنے گوزروں

کے نام جاری کیا تھا، اس میں آپ نے لکھا تھا کہ ظہر کی نماز پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، یہاں تک کہ وہ سایہ ایک مثل ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھو دریاں حایکہ سورج بلند، چمکدار اور صاف ہو، اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے سوار ڈو یا تین فرسخ سفر کر سکے۔ اس روایت سے بھی جہور کے لئے استدلال کیا گیا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ایک شخص نے آپ سے نماز کے اوقات دریافت کئے تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

أَنَا أَخْبِرُكَ بِصَلِّ الظُّهْرِ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالْعَصْرِ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ (موطأ مالک) وَمَوْطَأُ مُحَمَّدٍ (۴)

سنئے! میں آپ کو بتاتا ہوں! ظہر کی نماز پڑھئے جب آپ کا سایہ آپ کے برابر ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھئے جب آپ کا سایہ آپ کے دو مثل ہو جائے۔

یہ امام اعظم رحمہ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے، یہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے، مگر چونکہ مقادیر مذکور بالاعتقل نہیں ہوتے، اس لئے لامحالہ اس کو حکماً مرفوع ماننا ہوگا۔

چوتھی روایت: حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جب ظہر کا وقت ہوا تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، حضور نے ارشاد فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، کچھ دیر کے بعد پھر مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، تو حضور نے پھر فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، حتیٰ رَأَيْنَا فِي عَاءِ التَّلَوْلِ (یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا) پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، لہذا جب گرمی سخت ہو تو ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھا کرو۔ یہ روایت بھی امام اعظم رحمہ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے۔

پانچویں روایت: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو صحاح ستہ میں مروی ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرَدُوا عَنِ الصَّلَاةِ
فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ
جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ظہر ٹھنڈی
کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے
(ترمذی ص ۱۲۱ ج ۱) پھیلاؤ سے ہے۔

اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کے لئے استدلال کیا ہے، اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ عرب میں ایک مثل کے بعد ہی ٹھنڈک ہوتی ہے، کیونکہ وہاں ٹھنڈک اس وقت ہوتی ہے جب سمندر کی طرف سے ہوائیں چلنا شروع ہوتی ہیں۔ محمد بن کعب قرظلی جو مشہور تابعی ہیں فرماتے ہیں کہ

نَحْنُ نَكُونُ فِي السَّفَرِ فَإِذَا
فَاءَتْ الْأَفْيَاءُ، وَهَبَّتِ الْأَرْوَاحُ،
فَالْوُجُوحُ أَنْبَرَتْ، فَالْوُجُوحُ
ہم سفر میں ہوتے ہیں تو جب سیہ پلٹ
جاتے ہیں، اور ہوائیں چلنے لگتی ہیں، تو قافلہ
میں اعلان کیا جاتا ہے کہ موسم ٹھنڈا ہو گیا
ہے، اب شام کا سفر شروع کرو۔

آج بھی جس کا جی چاہے عرب میں جائے، اور گرمیوں کی شدت کے زمانہ میں اپنی آنکھوں سے دیکھے کہ شام کو ہوائیں کب چلنا شروع ہوتی ہیں، مثل اول میں شاید ہی کبھی چلتی ہوں، ہمیشہ مثل ثانی شروع ہونے کے بعد ہوائیں چلتی ہیں، پس ثابت ہوا کہ مثل ثانی ظہر کا وقت ہے۔

امام اعظمؒ کے اقوال میں تطبیق | امام اعظمؒ کی مختلف روایات کے سلسلہ میں حضرت قدس سرہ کا نقطہ نظریہ ہے

کہ امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جائے، اور یوں کہا جائے کہ ظہر کا وقت ایک مثل تک تو بالیقین رہتا ہے، اور مثل ثانی کے ختم تک رہنے کا احتمال ہے، اور عصر کا وقت مثل ثالث سے بالیقین شروع ہوتا ہے، مگر مثل ثانی سے شروع ہونے کا احتمال ہے، لہذا احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لی جائے، اور عصر کی نماز مثل ثانی کے ختم ہونے کے بعد ہی پڑھی جائے، اور اگر کسی وجہ سے ظہر کی نماز مثل اول میں نہ پڑھ سکے تو پھر مثل ثانی میں پڑھ لے، اس سے تاخیر نہ کرے، اور اس کو ادا کہا جائے گا، قضا نہیں کہا۔

جائے گا، اسی طرح اگر کسی مجبوری میں ————— جیسا کہ حاجیوں کو حرمین شریفین میں یہ مجبوری پیش آتی ہے ————— کوئی شخص مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھ لے تو اس کو بھی صحیح کہا جائے گا، یعنی ذمہ فارغ ہو جائے گا، مگر ظہر اور عصر دونوں کو مثل ثانی میں پڑھنا شریعت کے منشا کے خلاف ہے، شریعت کا منشا یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا چاہئے، اور یہ فصل عام حالات میں کم از کم ایک مثل کے بقدر رہونا چاہئے، اور مخصوص حالات میں اس سے کم بھی ہو سکتا ہے ————— اور وقت ٹھنڈ سے امام صاحب کی مراد یہی علیٰ اجمال ہے، یعنی دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا۔

حضرت اقدس نے یہ نقطہ نظر ذمہ سے اپنایا ہے :-
 (۱) ایک اس وجہ سے کہ مثلین تک وقت ظہر کے باقی رہنے کی کوئی صریح روایت نہیں ہے، اس لئے احتمال ہے کہ مثل ثانی عصر کا وقت ہو۔
 (۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امامت جبریل والی حدیث کی تاریخ معلوم ہے، وہ اس وقت کی روایت ہے جب پانچ نمازیں فرض ہوئی تھیں، یعنی اسلام کے بالکل دور اول کی روایت ہے، اور باقی تمام روایتیں بعد کی ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مثل اور مثلین کے معاملہ میں نسخ ہوا ہو، یعنی عصر کا وقت گھٹا کر مثلین سے کر دیا گیا ہو، اور ظہر کا وقت بڑھا کر مثلین تک کر دیا ہو، لہذا مثل ثانی میں شک پیدا ہو گیا کہ وہ عصر کا وقت رہا یا نہیں؟ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے، تاکہ بالیقین ذمہ فارغ ہو جائے، اگر مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھی جائے گی تو آخری تین روایتوں کی بنا پر کھٹکا رہے گا کہ شاید نماز وقت سے پہلے پڑھی گئی ہو، اور ذمہ فارغ نہ ہوا ہو۔

رہا ظہر کا معاملہ تو اگر وہ مثل اول میں ادا کی گئی ہے تب تو وہ بالیقین ادا ہو گئی، اور اگر مثل ثانی میں پڑھی گئی ہے تب بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا، کیونکہ امامت جبریل والی حدیث کے پیش نظر اگر ظہر کی نماز ادا نہ ہوگی تو

قضا ہو جائے گی، اور قضا سے بھی ذمہ فارغ ہو جاتا ہے۔
 الغرض جمہور نے جو موقوف اختیار کیا ہے، وہ اولاً تو مبنی بر احتیاط نہیں
 اور ثانیاً ان کے مذہب کے مطابق آخری تین روایتوں کو ترک کرنا لازم آتا
 ہے، اور امام اعظمؒ نے ایسا طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے
 اور تمام روایتوں پر عمل بھی ہو جاتا ہے، فجزاک اللہ تعالیٰ خیراً، وأخابہ
 بہما ہواہلہ (آمین)

جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں | جمہور کا مستدل یعنی امامت
 جبریل والی حدیث بھی قطعی
 دلیل نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسخ کا احتمال ہے، اور یہ احتمال بے دلیل نہیں
 ہے، بلکہ آخری تین روایتوں کی بناء پر یہ احتمال پیدا ہوا ہے، دلیل کے
 قطعی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی نص پیش کی جائے جس سے
 دائماً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ثانی میں عصر پڑھنا ثابت ہوتا ہو، یا
 کم از کم ایسی تصریح پیش کی جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری
 عمل مثل ثانی میں عصر پڑھنے کا تھا، اور ایسی تصریحات جمہور کے پاس
 نہیں ہیں۔۔۔۔۔ اس ضروری تمہید کے بعد حضرت قدس سرہ کا کلام
 پڑھئے!

دفعہ ششم

جواب اولہ کا خلاصہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل یعنی مجتہد مولوی محمد حسین
 صاحب نے وقت ظہر کے ایک مثل کے بعد دوسرے مثل کے اخیر تلک باقی رہنے کی دلیل پوچھی
 تھی، سو اس کے جواب میں ہم نے اولہ میں یہ عرض کیا تھا کہ وقت ظہر و عصر میں صاحبین کا توا

۱۔ مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے، اور روایات کے مفادات کے لئے اور مزید روایتوں کے لئے، اور اقوال
 امام اعظمؒ میں دیگر تطبیقوں کے لئے تسہیل اولہ کا ملہ صلاً تا صلاً ملاحظہ فرمائیں ۱۲

وہی مذہب ہے جو ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، بلکہ امام صاحبؒ بھی ایک روایت یہی ہے، ہاں ظاہر الروایہ میں امام صاحبؒ یہ روایت ہے کہ ظہر مثلین پر ختم ہوتا ہے، اور عصر مثلین سے شروع ہوتا ہے۔ سو ہم کو تو بوجہ بے تعصبی کسی بات پر اڑ نہیں، مگر آپ کے طعن و تشنیع کی وجہ سے جواب دینا پڑتا ہے یعنی جب یہ امر مسلم ہے کہ صاحبین و خود امام صاحبؒ بھی ایک روایت میں وہی فرماتے ہیں جو کہ ائمہ دیگر کا مذہب ہے، تو پھر اس مسئلہ میں چھیڑ چھاڑ کرنے کا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے ایک بات ایسی فرمائی جو کہ محض بے دلیل اور خلاف احادیث ہے، سو جس حالت میں خلاصہ سوال سائل طعن و تشنیع امر مذکور کے سوا اور کچھ نہیں، تو اس وجہ سے ہم سے بھی بدون جواب دیئے نہیں رہا جاتا، اور اس قدر جواب ہم کو بیان کرنا مناسب ہے کہ جس سے امام صاحبؒ کی روایت ظاہر الروایت کی دلیل معلوم ہو جائے۔

اس کے بعد ثبوت مدعا کے لئے ہم نے روایت مؤطاؒ جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے پیش کی تھی جس میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثلك فرماتے ہیں، کہ جن سے بشرط انصاف یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، اور یہ روایت ہر چند موقوف ہے، لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو دخل نہیں، اس لئے خواہ مخواہ بالمعنی مرفوع کہنا پڑے گا، اور جب بقائے ظہر بعد مثل بھی ثابت ہوگا تو لا تجرم شروع عصر بعد المثلین ہوگا۔

ادھر تعین اوقات صلوٰۃ ایسا امر نہیں جس میں نسخ کی گنجائش اور تغیر و تبدل کا احتمال نہ ہو، سو کیا عجب ہے کہ اوقات میں اخیر حال میں کمی بیشی ہوگئی ہو، اور ظہر کا وقت ایک مثل سے منسوخ ہو کر مثلین تک پہنچ گیا ہو، اور یہ زیادتی عصر میں باعث نقصان ہوئی ہو، اس لئے مقتضائے احتیاط و تقویٰ یہ ہے کہ تا مقدور صلوٰۃ ظہر ایک مثل سے پہلے پڑھ لی جائے، اور اگر کسی وجہ سے قبل مثل ادا نہ ہو سکے تو پھر مثلین ہی سے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کریں، اور بظاہر منشاء ظاہر الروایہ یہی معلوم ہوتا ہے، تو اب ہر دو روایت امام صاحبؒ میں بھی اختلاف نہ رہا۔ اب اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیث صحیح ہو جو دربارہ دوام ادائے صلوٰۃ عصر قبل المثلین

۱۷ یعنی محض اعتراض کرنا مقصود ہے ۱۲ ۱۷ بالمعنی یعنی حکماً ۱۲ ۱۷ لاجرم : یقیناً ۱۲
۱۷ ہر دو روایت یعنی مثلین کی روایت اور ایک مثل کی روایت ۱۲

نص صریح ہو، یا فقط آخری وقت ہی میں ادا سے صلوٰۃ عصر قبل المثلین پر نص صریح متفق علیہ قطعی ادلالہ ہو تو لائیے، اور دش نہیں پیش لے جائیے، بالجملہ ادلہ کاملہ میں یہ مضمون مع شئی زائد موجود ہے۔

تعصب یہ یا وہ؟ | اب ہمارے مجتہد صاحب خلاف فہم و انصاف جو ہم پر اعتراضات کرتے ہیں ان کو ملاحظہ کرنا چاہئے، خلاصہ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ جس

حالت میں تمام مجتہدین و محدثین اور شاگردان امام صاحب، بلکہ ایک روایت کے موجب خود امام صاحب کا بھی یہی مذہب ہے کہ وقت ظہر بعد مثل کے ختم ہو جاتا ہے، اور حرین شریفین وغیرہا میں بھی عمل درآمد اسی پر ہے، چنانچہ مؤلف نے خود اقرار کیا ہے، تو باوجود اس کے پھر بھی امام صاحب کی ایک روایت کی ان امور کے مقابلہ میں تائید کرنا اور بے جواب دیتے نہ رہ سکتا، صریح بے انصافی اور تعصب ہے۔ اس کے بعد مجتہد صاحب نے

حسب عادت قدیم کلمات طعن و تشنیع لکھ لکھا کر ایک صفحہ پورا کر دیا ہے۔

سو مجتہد صاحب کی زبان درازیوں سے اعراض کر کے یہ عرض کرتا ہوں کہ جو شخص ادلہ کاملہ کو دیکھے گا، یا ہم نے جو خلاصہ عبارت ادلہ، شروع اس دفعہ میں بیان کیا ہے اس کو مطالعہ کرے گا تو اس کو یہ امر معلوم ہو جائے گا کہ ہمارا مطلب فقط آپ کی زبان درازیوں اور لن ترانیوں کا جواب دینا ہے، یعنی آپ کا منشأ اعتراض حسب تحریر سابق فقط امام صاحب کے قول پر اعتراض کرنا اور قول مذکور کو محض بے اصل کہنا ہے، ورنہ یہ تو آپ کو بھی معلوم ہے اور ہم بھی ادلہ میں کہہ چکے ہیں کہ معمول بہ حرین شریفین وغیرہا میں قول صاحبین اور روایت ثانی حضرت امام ہے، باوجود اس کے پھر بھی آپ کا قول مذکور پر اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے، جیسا کوئی مثلاً امام شافعی رحمہ کے مسئلہ واحدہ کے دو قولوں میں سے قول غیر معمول بہ پر اعتراض کرنے لگے، تو اس معترض کا خلاصہ اعتراض اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام شافعی رحمہ نے محض بے اصل بات فرمادی ہے؟! سو جب آپ کا مطلب اصلی فقط یہی ہے کہ امام صاحب کا قول مذکور بالکل بے اصل و خلاف نصوص ہے، تو اب بروئے انصاف اس کا جواب اسی قدر کافی ہے کہ ہم مبنائے قول امام بتادیں، اور آپ کے دعوے کا بے اصل ہونا ثابت کر دیں۔ اور جس حال میں کہ ہم ظاہر کر دیں کہ قول مذکور بہ نسبت اقوال دیگر اقرب الی الاحتیاط ہے، تو پھر تو آپ کی تقریر کی

لغویت اور بھی ظاہر ہوئی جاتی ہے۔

الغرض ہمارا مطلب کلام فقط قولِ امام کو بے اصل و خلافِ نصوص کہنے کا جواب دینا ہے، یہ مطلب نہیں کہ قولِ ائمہ دیگر و صاحبین و روایت ثانی امام و فتوے متاخرین سب غیر معمول بہا ہیں، اور ان کے مقابلہ میں روایت ظاہر الروایہ ہی مفتی بہا ہے۔ اب انصاف فرمائیے کہ آپ نے جو قولِ امام پر باوجودیکہ بقولِ آپ کے، اکثر علمائے حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ نہیں، اعتراض کیا ہے یہ تعصبِ محض ہے، یا ہم نے جو اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ بعض روایات حدیث سے قولِ امام کا پتہ لگتا ہے، اور اس پر عمل کرنا اقرب الی الاحتیاط ہے، تعصبِ پروال ہے؟

مشکلیں تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

”قولہ بگربہ تو فرمائیے کہ حدیث ابو ہریرۃ

سے جو آپ وقتِ ظہر کی تحدیدِ مشکلیں تک سمجھی ہے، یہ کیونکر ہے؟ اگر محض اپنی رائے اور قیاس سے تو یہ تو خود آپ ہی تسلیم فرما چکے ہیں کہ رائے صحابی کو بھی اس میں کچھ دخل نہیں، اور آپ کی رائے کا تو ذکر ہی کیا ہے! اور اگر حدیث سے تحدیدِ مشکلیں ثابت کرتے ہو، تو حدیث میں ظہر کے واسطے لفظ **مِثْلُکَ** بصیغہ افرادہ، نہ **مِثْلُکَ** بصیغہ تشبیہ، انتہی، (۲۵۱)

اقول: گو مجتہد صاحب نے صراحت بیان نہیں کیا، مگر اندازِ کلام سے صاف ظاہر ہے کہ درپردہ اس کے مقصد ہیں کہ ایک مثل کے بعد عدم دخول عصر اور بقائے وقتِ ظہر تو حدیث مذکور سے ثابت ہوتا ہے، مگر تحدیدِ وقتِ ظہر مشکلیں تک حدیث مذکور سے نہیں نکلتی، اور یہ امر ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب جیسے امر ثانی کے منکر ہیں، ایسے ہی امر اول کے منکر، یعنی جیسے بقائے ظہر مشکلیں تک کو نہیں مانتے، ایسے ہی بقائے ظہر و عدم دخول عصر بعد المثل کو نہیں تسلیم کرتے، سو ایک امر تو حدیث مذکور سے ثابت ہو گیا، فقط امر ثانی یعنی تحدیدِ ظہر مشکلیں تک میں کلام ہے، سو مقتضائے انصاف تو یہی ہے کہ جب مجتہد صاحب امر اول کا جواب عنایت کریں گے، اُسی وقت ہم بھی امر ثانی کا جواب عرض کر دیں گے۔

مگر بپاس خاطر مجتہد صاحب ان کے سوال کو رد کرنا بھی مناسب معلوم نہیں ہوتا، اس لئے استحسنائاً یہ عرض ہے کہ حدیث امامتِ جبرئیل وغیرہ روایات مستندہ جناب سے تو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقتِ ظہر ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور اسی وقت سے وقتِ عصر شروع ہوتا ہے۔

اور روایت مذکورہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور بعضی اور روایتوں سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقت ظہر بعدِ مثل بھی باقی رہتا ہے، سو جب ان روایات سے یہ معلوم ہو گیا کہ وقت ظہر بعدِ مثل بھی باقی ہے، تو یہ بھی ضرور ماننا پڑے گا کہ وقت عصر بعدِ مثل کے شروع نہیں ہوتا، اور انتہائے ظہر وابتدائے عصر جو امامت جبریل علیہ السلام سے ثابت ہوتی تھی اس میں کمی بیشی ہو گئی، تو اب تحدیدِ ظہر مثل تک تو اس سے ہو نہیں سکتی، ہاں امامتِ یوم ثانی سے جو صلوٰۃ عصر کا مثلین کے وقت پڑھنا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے مخالف کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اس لئے مثلین سے ابتدائے عصر یقینی ہوگی، کیونکہ جب ابتدائے عصر بعدِ مثل نہ ہوئی، اور ما بین مثل و مثلین ابتدائے عصر کسی حدیث سے ثابت نہیں، تو ناچار حکمِ یوم ثانی اب ابتدائے عصر مثلین سے ماننا پڑے گا اگر تحدیدِ اوقات میں رائے کو دخل ہوتا تو بھی کوئی کچھ کہہ سکتا تھا۔

علیٰ ہذا القیاس ارشاد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والعصر اذا كان ظلك مثليک فی اسی طرف تشریح ہے، ورنہ جب روایت مذکورہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ وقت ظہر بعدِ مثل بھی باقی ہے تو اب آپ ہی کسی اور حدیث صحیح یا ضعیف سے تحدیدِ وقت ظہر کر دیجئے اور انعام موعود کے مستحق ہو جائیے اور آپ کی تسکین خاطر کے لئے عبارت شرحِ منشیہ بھی نقل کئے دیتا ہوں۔ — وهو هذا بقى ان يقال: هذا انما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلاً، ولا يقتضي أن ما بين المثل والمثلين وقت للظهر دون العصر وهو المدعى، والجواب انه قد ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورة الظل مثلاً، نسخاً لامامة جبرئيل فيه في العصر، اذ كل حديث روى مخالفاً لحديث امامة جبرئيل ناسخاً لما خالفه فيه، لتحقيق تقدّمه على كل حديث روى في الاوقات، لانه اول ما علمه اياها، وامامته في اليوم الثاني في العصر عند صيرورة مثلين تفيد انه وقته ولم ينسخ، فيستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر الى ان يدخل هذا المعلوم كونه وقتاً للعصر انتهى (کیرتی ہسپل کیری ہر)

(ترجمہ: باقی رہا یہ اعتراض کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ سایہ کے ایک مثل ہو جانے سے ظہر کا وقت ختم نہیں ہوتا اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا، مگر اس سے جو مدعا ہے وہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک مثل سے لے کر دو مثل تک ظہر کا وقت ہے، عصر کا وقت نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ بات تو ثابت ہوئی کہ ایک مثل گزرنے کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، اور اس سے امامتِ جبریل کی حدیث منسوخ ہوئی جس میں ایک مثل پر عصر پڑھانے کا ذکر ہے، اور وہ نسخہ یہ ہے کہ جو بھی حدیث امامتِ جبریل والی حدیث

کے خلاف مروی ہے وہ اس جزر کے لئے ناسخ ہے جس میں مخالفت پائی جاتی ہے، کیونکہ امامت جبریل والی حدیث اوقاتِ صلوٰۃ کے سلسلہ میں سب سے پہلی حدیث ہے، اور تمام حدیثوں سے مقدم ہے، کیونکہ وہ بالکل ابتدائی زمانہ کی ہے جب حضرت جبریل علیہ السلام نے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اوقاتِ صلوٰۃ کی تعلیم دی تھی اور حضرت جبریل ؑ کے دوسرے دن دو مثل پر عصر کی نماز پڑھانے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ دو مثل پر عصر کا وقت ہے اور وہ منسوخ نہیں ہوا، پس وہ وقت جس کا ثبوت معلوم ہے — یعنی ظہر کا وقت — برابر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ وقت آجائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عصر کا وقت ہے۔)

بالجملہ جب روایت مذکورہ سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہو گیا، اور اس کی وجہ سے حکم ابتدائے عصر بعد مثل جو امامتِ روزِ اول سے ثابت ہوا تھا متغیر ہو گیا، تو اب حسبِ دلالتِ امامتِ یومِ ثانی خواہ مخواہ ابتدائے عصر بعد مثلین ماننا پڑے گا، اور ختمِ مثلین سے پہلے ابتدائے عصر محض بے اصل اور قیاسی بات ہوگی، اور تحدیدِ اوقات کے قیاسی نہ ہونے کے آپ بھی بہت زور شور کے ساتھ مدعی ہیں۔

امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے | اب جس کو کچھ بھی فہم و انصاف ہو گا وہ یقیناً مذہبِ امام کے اقرب الی الاحتیاط ہونے میں ہرگز متاثر نہ ہوگا، کیونکہ جب بعض روایات سے ادائے ظہر بعد مثل ثابت ہوا تو اب اگر کوئی نماز عصر قبلِ مثلین پڑھے گا، تو حسبِ حکم ان روایات کے احتمالِ ادائے صلوٰۃ قبلِ الوقت کا اندیشہ بے شک رہے گا، اس لئے صلوٰۃ ظہر کا قبلِ مثل اور عصر کا بعدِ مثلین پڑھنا اولیٰ اور انسب ہوگا، تاکہ دونوں نمازوں میں کسی قسم کا خدشہ ہی باقی نہ رہے، اور ظاہر الروایہ کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے، بلکہ بعض علماء نے بالتصریح یہ لکھ بھی دیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصرِ مثلین کے بعد سے شروع ہوتی ہے، اس سے بشرطِ فہم صاف ظاہر ہے کہ حضرت امام کی روایات کا یہی مطلب ہے کہ احتیاط اسی میں ہے، اور اگر موافق احادیثِ باقیہ اور رائے ائمہ دیگر کے عصر بعدِ مثل پڑھ لی جائے تو حکمِ عدمِ جواز

۱۔ خود امام صاحب کی تیسری روایت یہ ہے کہ مثلِ ثانی ٹھیک ہے، نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا ۱۲۔ تمام نسخوں میں یہاں (مثلین) ہے مگر صحیح (مثل) ہے ۱۳۔ ختماً: یقیناً ۱۴۔

نہیں کر سکتے، ہاں! بوجہ بعض روایات، جانب مخالف کا کھٹکا ہے، انصاف سے تو امام صاحب نے ایسی عمدہ بات فرمائی ہے کہ جس میں کسی حدیث کی مخالفت ہی نہیں، بلکہ سب کے موافق عمل میسر ہو جاتا ہے، ہاں! بے انصافی سے قول امام کو محض بے اصل و مخالف جملہ احادیث جو چاہو سو کوہو، بقول شخصے۔ اے روشنی طبع تو برمن بلا شدی!

جن علماء نے بوجہ حدیث امامت جبریل وغیرہ انتہائے ظہر مثل پر رکھی ہے، اور ابتدائے عصر بعد مثل فرمائی ہے، ان کے قول کے موافق ان روایات کو جن سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہوتا ہے مؤول یا مسوخ کہنا پڑے گا، اور قول امام کے موافق سب روایات معمول بہا رہتی ہیں، اور تعارض ہی ہو تو بوجہ قدامت، حدیث امامت اور اس کے ہم معنی احادیث کو ترک کرنا چاہئے تھا، چنانچہ عبارت سابقہ میں نقل کر چکا ہوں۔

قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے استدلال پر شبہ کا جواب | اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ ”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں فی الزوال

کو استثناء نہیں فرمایا، تو اب مثل سے علاوہ فی الزوال کے مراد لینا محض کھینچا تانی ہے“ آپ کی زبردستی ہے، مجتہد صاحب! اسی پیش بندی کے خیال سے ہم نے اولہ کاملہ میں یہ بیان کر دیا تھا کہ چونکہ اس باب میں جہاں مثل اور مثلیں آتا ہے وہاں علاوہ فی الزوال مثل اور مثلیں لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یہی کہنا پڑے گا، ورنہ سخت نا انصافی ہوگی“

امام نوویؒ کی تاویل کا جواب | آگے چل کر آپ کا حسب ارشاد امام نووی جملہ صیق الظہر اذا کان ظلک مثلك کی یہ تاویل کرنا کہ

نماز ظہر سے فارغ ہو جا ایسے وقت تک کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جائے، کسی طرح قابل قبول نہیں، مجتہد صاحب! امام نووی وغیرہ کی تقلید سے حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کرنا آپ کے نزدیک کیونکر جائز ہو گیا؟ تقلید ائمہ مجتہدین پر تو آپ کو اس قسم کے امور میں ایسے غضب آتے ہیں کہ خدا کی پناہ! ۱۵

وَجِدْ مِنْ بَادِهِ اَسْرَ زَاهِدٍ كَافِرٍ نَعْتَمَتِ سَتِ دُشْمَنِ مَسِيٍّ بُوْدُنٍ وَهَمِ رَنْگِ سَتَاں زِیَسْتَن!

۱۵ ہاے طبیعت کی تیزی! تو تو میرے لئے آفت بن گئی! ۱۲ یعنی کبیری کی عبارت میں جو ابھی گزر چکی ہے ۱۲ ۱۳ جھوٹا اور شراب کو حرام کہنا، اسے زاہد! کیسی نعمت کی ناشکری ہے! شراب کا دشمن ہونا اور ستوں کے ہم رنگ جینا! یعنی ائمہ اور ان کے متبعین کو کافر کہنا، اور پھر انہی کے اقوال سے استدلال کرنا کیسی عجیب بات ہے! ۱۲

اور خیر! آپ جو چاہتے سو کیجئے! مگر ہمارے مقابلہ میں اس حجت سے ثبوت مدعا کی امید رکھنی خیال بے جا ہے، اول تو امام نوویؒ یا آپ کی تاویل قیاسی کا ماننا ہمارے ذمہ ضروری نہیں، علاوہ ازیں ہم معنی حقیقی کلام مذکور لیتے ہیں، اور آپ معنی مجازی، ہم آپ پر ترک حقیقت کا اعتراض کر سکتے ہیں، آپ کس منہ سے بے وجہ دھمکاتے ہیں؟

اس کے علاوہ جملہ ثانیہ یعنی وَالْعَصْرَ اِذَا كَانَ ظُلُفٌ مِّثْلُكَ آپ کے معنی کے غیر مقبول ہونے پر قرینہ واضح ہے، ظاہر ہے کہ اس جملہ میں تاویل کر کے آپ کے ارشاد کے موافق معنی مراد لینا خلاف بداهت ہے۔

خیر! عبارت نوویؒ اور قول جناب مدعائے سامی تو ثابت نہ ہوا، مگر اس سے پہلے جو آپ نے ہم پر اعتراض کیا تھا، اور ہم نے جواب عرض کیا تھا، اس جواب کی تائید ہو گئی، کیونکہ آپ کا خلاصہ اعتراض تو یہ تھا کہ جملہ صَلِّ الظَّهْرَ اِذَا كَانَ ظُلُفٌ مِّثْلُكَ میں لفظ مثل سے مراد مع فی الزوال ہے، سایہ اصلی سے علاوہ مثل مراد نہیں، اور ہم اس کا جواب ادتہ کے حوالہ سے یہ بیان کر آئے ہیں کہ ایسے مواقع میں مثل اور مثلین سے مراد علاوہ فی الزوال ہوتا ہے۔

سوال الحمد بشر! کلام امام نوویؒ اور قول حضور سے یہ بات ثابت ہو گئی، ظاہر ہے کہ اگر ان مواقع میں مثل یا مثلین سے مع سایہ اصلی مراد ہوتا تو امام نوویؒ کو صَلِّ الظَّهْرَ حِينَ كَانَ فِي الْاِنْسَانِ مِثْلُهُ کی تاویل میں خلاف حقیقت و ظاہر مَعْنَاهُ: فَرَّغَ مِنَ الظَّهْرِ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلُهُ کے فرمانے کی کیا ضرورت تھی؟ حالانکہ اس جملہ کے بعد میں جو حدیث میں وَالْعَصْرَ حِينَ كَانَ فِي الْاِنْسَانِ مِثْلُهُ موجود ہے، وہاں یہ معنی کوئی نہیں لیتا کہ فَرَّغَ مِنَ الْعَصْرِ حِينَ

۱۔ اصول فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے جب تک حقیقی معنی مراد لئے جاسکتے ہوں، مجازی معنی مراد نہیں لئے جائیں گے، منار اور نور الانوار میں ہے کہ

مَتَى امْكُنَّ الْعَمَلُ بِمَا سَقَطَ الْمَجَازُ اَيْ مَا دَامَ امْكُنَّ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي، لَآنَهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحَمُ الْاَصْلَ (نور الانوار ص ۱۱)

جہاں حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو، مجازی معنی ختم ہو جاتے ہیں، کیونکہ مجازی معنی مستعار ہوتے ہیں، اور مستعار چیز اصل سے ٹکر نہیں لے سکتی۔

۲۔ ظہر سے فارغ ہو گئے جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہو گیا (نووی شرح مسلم شریف ص ۲۲۲ ہندی ص ۱۱۱ مری)

۳۔ اور عصر کی نماز پڑھی جب انسان کا سایہ اس سے دوگنا ہو گیا ۱۲

قال ابو ذرٍّ حتیٰ رَأَيْتَا فِيَّ الشَّلُولَ -

(مسلم شریف ص ۲۲۴ ج ۱)

تو ٹھنڈا ہو جانے پر نماز پڑھو، حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا)

اب اس کی شرح میں امام نووی فرماتے ہیں:

ومعنی قوله رَأَيْتَا فِيَّ الشَّلُولَ أَنَّهُ أَخَّرَ تَأْخِيرًا كَثِيرًا حَتَّى صَارَ لِلشَّلُولِ فِيَّ، وَ الشَّلُولُ مُنْطَبَحَةٌ غَيْرُ مُتَّصِفَةٍ، وَلَا يَصِيرُ لَهَا فِيَّ فِي الْعَادَةِ إِلَّا بَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ بِكَثِيرٍ

(نووی مع مسلم شریف ص ۱۱۹ مصری)

(ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت زیادہ تاخیر کی یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ پڑنے لگا، اور ٹیلے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اسیدھے کھڑے ہوئے نہیں ہوتے، اور عام طور پر ان کا سایہ زوال کے بہت دیر بعد نمودار ہوتا ہے)

اور صاحب خیر جاری و قسطلانی فرماتے ہیں:

وَلَا يَظْهَرُ لَهُ ظِلٌّ إِلَّا نَبْكَسَاطُهُ إِلَّا إِذَا ذَهَبَ أَكْثَرُ وَقْتِ الظَّهْرِ لَهُ

(ٹیلوں کے پھیلے ہوئے ہونے کے باعث ان کا سایہ اسی وقت نمودار ہوتا ہے جب ظہر کے وقت کا اکثر حصہ گزر جائے)

الغرض اس روایت بخاری و مسلم سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بعد گزر جانے اکثر وقت ظہر کے اذان ظہر ہوئی۔ اب اس کے بعد کتاب الاذان میں امام بخاری رح نے پھر

اسی حدیث کو بدیں الفاظ نقل کیا ہے:

عن أبي ذرٍّ قال: كنّا مع النّبيّ صلى الله عليه وسلم في سفرٍ، فأراد المؤدّن أن يؤدّن، فقال له: أبُرد، ثمّ أراد أن يؤدّن فقال له: أبُرد، ثمّ أراد أن يؤدّن فقال له: أبُرد، حتّى مآوى الظّلّ الشّلُولَ، فقال النّبيّ صلى الله عليه وسلم: إن شدّة الحرّ من فيجّ حمّهم.

(بخاری شریف ص ۸۰ ج ۱)

(حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، پس مؤذن نے اذان پڑھنے کا ارادہ کیا، آپ نے فرمایا ٹھنڈا ہو جانے دو، دوبارہ ارادہ کیا تو حضور نے یہی فرمایا تیسری مرتبہ ارادہ کیا تب بھی حضور نے یہی فرمایا، یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہو گیا، پھر نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے)

۱۔ یہ عبارت اخیر بخاری کی ہے دیکھئے حاشیہ بخاری شریف ص ۱۱۹ اور قسطلانی کی عبارت یہ ہے: وہی (الشّلُول) فی الغالب مسطحة غیر شاخصه، لَا يَظْهَرُ لَهَا ظِلٌّ إِلَّا إِذَا ذَهَبَ أَكْثَرُ وَقْتِ الظَّهْرِ (ارشاد الساری ص ۳۹ مطبوعہ نول کشور)

اب ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی روایتوں سے تو اسی قدر ثابت ہوتا تھا کہ سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہو گیا ، اور روایت اخیرہ سے یہ معلوم ہوا کہ ٹیلوں کا سایہ طول میں ٹیلوں کے برابر ہو گیا تھا ، اور جتنی دیر ظہورِ ظل میں لگتی ہے ، مساوات میں اس سے بھی زیادہ لگے گی ، اور جب بدلیل مشاہدہ و اقوال شراحِ ظہورِ ظل ہی میں اکثر وقت گزر چکا ، تو اب بالیقین مساواتِ ظل پر نماز پڑھنے میں تو ایک مثل پورا ہو جائے گا ، اور نمازِ ظہر بعدِ مثل واقع ہوگی ، جس صاحب کو تردد ہو فی شکل کو ملاحظہ فرمائیں ۔ تو اب موافق اس روایت بخاری کے یہ مانتا پڑے گا کہ بعدِ مثل وقتِ ظہر باقی رہتا ہے ، وھو المطلوب ! اور جب بعدِ مثل بقائے ظہر ثابت ہوگا تو حسبِ معروضہ سابق انتہائے ظہر مثلیں پر ، اور اس کے بعد سے ابتدائے عصر ماننا ضرور ہوگا ۔

اب مجتہد صاحب بنظرِ فہم ملاحظہ فرمائیں کہ ان کے دونوں غدروں میں سے ایک عذابی یہاں نہیں ہو سکتا ، نہ تو سایہ اصلی کے شمول سے کچھ فائدہ ہوتا ہے ، اور نہ صَبَلِ الظُّہْرِ کا ترجمہ ”نمازِ ظہر سے فارغ ہو جائیے“ سے اس روایت کو کچھ علاقہ ۔

ہاں ! اگر کوئی اور تاویل قوتِ اجتہاد یہ سے ایجاد کی جائے تو مضائقہ نہیں ، مگر یہ امر ملحوظِ خاطر رہے کہ جو تاویل آپ فرمائیں ایک تو اس کے ثبوت اور منشاء کو پہلے ثابت فرمائیں ، از قبیل بنابرِ فاسد علی الفاسد نہ ہو ، اور دعویٰ بلا دلیل سے حصولِ مطلب کی امید نہ رکھیں ، دوسرے وہ تاویل روایاتِ مذکورہ کے الفاظ پر منطبق بھی ہو ، مخالف الفاظِ حدیث نہ ہو ، اسی پیشِ بندی کی وجہ سے ہم نے الفاظِ روایاتِ مجنبہ نقل کر دیئے ہیں ، اور آپ کو بھی متنبہ کر دیا ہے ، اب بھی آپ نہ سمجھیں تو یا قسمت یا نصیب !

مثلیں کا ثبوت | اس تقریر کے بعد آپ کا یہ ارشاد کہ ”ہم نے مانا نمازِ ظہر بعدِ مثل کے پڑھی جائے ، لیکن اس سے آخر وقتِ ظہر مثلیں تک کیوں کر ثابت ہوا ؟“ لغو ہو گیا ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ بقائے ظہر بعدِ مثل بھی ہے ، تو اب کسی حدیث سے یہ تو ثابت ہوتا ہی نہیں کہ بعدِ مثل و قبلِ مثلیں وقتِ عصر شروع ہو جاتا ہے ، اور تحدیدِ اوقات امر قیاسی نہیں تو خواہ مخواہ بدلائلِ امامتِ یومِ ثانی ، و ارشادِ مذکور حضرت ابو ہریرہ جو بالمعنی مرفوع ہے ، شروعِ عصر مثلیں سے لیا جائے گا ، الغرض جب بعدِ مثل بقائے ظہر و عدمِ ابتدائے عصر ثابت ہو جائے گا ، تو اب بالضرور ابتدائے عصر بعدِ مثلیں ہوگا ، اور ابتدائے عصر بعدِ مثلیں سے بقائے ظہر تا مثلیں مفہوم ہوتا ہے ۔

مثلیں میں احتیاط ہے | مگر عمدہ بات یہی ہے کہ ظہر تو ایک مثل سے پہلے پڑھ لیا جائے، ہاں اگر کسی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو پھر عمدہ یہی ہے کہ مثلیں سے پہلے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلیں پڑھا کرے، تاکہ کسی حدیث اور مذہب کے مخالف نہ ہو، بالاتفاق سب کے نزدیک دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں۔ اور اگر آپ کے ارشاد کے موجب صلوٰۃ عصر قبل مثلیں پڑھی جائے گی، تو بموجب روایت بخاری اور بعض آیات دیگر کے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا کھٹکا یقینی ہوگا، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تقدیم صلوٰۃ علی الوقت میں وہ خرابی ہے کہ تاخیر عن الوقت میں ہرگز نہیں۔

دعویٰ ففرّوا ہوا | اب آپ کا حاشیہ پر تفسیر مظہری وغیرہ کے حوالہ سے یہ دعویٰ کرنا واثقا آخر وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث صحیحہ ولا ضعف انہ یبقی بعد مصیر ظل کل شیء مثلاً بالکل بے اصل ہو گیا، روایت بخاری کو تو ملاحظہ فرمائیے کہ کیا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے سوا اور بھی بعض روایات ہیں کہ جن سے بقائے ظہر بعد مثل کا سراغ لگتا ہے، بوجہ عدم ضرورت و خوف طول بیان کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک عرض | اور اس عرض کو بھی یاد رکھئے کہ احادیث اوقات صلوٰۃ میں اگر آپ کسی کو نسخ اور کسی کو منسوخ بھیجیں تو فقط قوت وضعف سند ہی کا لحاظ نہ فرمائیں، بلکہ تقدیم و تاخیر روایات کو بھی ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے، گو قوت وضعف کے اعتبار سے بھی ان شارائے آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا۔

قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی ایک تاویل اور اس کا جواب | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ ”ارشاد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اذا کان ظلمک

مثلیک کے معنی ہیں کہ مثلیں کے بعد نماز عصر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ ابتدائے وقت عصر مثلیں سے ہوتی ہے، اگر تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا کیا جواب کہ جب بموجب روایت مذکورہ بخاری بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہو گیا، اور ابتدائے عصر مثلیں سے جو بعض روایات سے مفہوم ہوتی تھی، اس کی تاویل کی گئی، تو اب ہم آپ سے فقط اس امر کے سائل ہیں کہ ابتدائے عصر کا اس صورت میں ثبوت کامل بیان فرمائیے، اور ہم کچھ نہیں کہتے، جب آپ بزور قوت اجتہاد یہ امر ثابت کر دیں گے، اسی وقت ہم کو جو عرض کرنا ہے کر لیں گے۔

۱۲ | اے کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی رہتا ہے ۱۲

جمہور کے دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں | اس کے بعد مجتہد صاحب نے ارشاد حضرت عمرؓ کو جو موٹا میں مذکور ہے، اور روایت نسائی کو اور

حدیث امامت جبریل کو ترمذی و ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے، اور روایت عبداللہ بن عمرؓ کو جو مسلم میں ہے، اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے۔

مگر ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حدیث امامت جبریل اور جو احادیث اس کے ہم معنی ہیں، جملہ احادیث تحدید اوقات میں مقدم ہیں، تو اب اگر کوئی حدیث دربارہ تحدید اوقات ان کے مخالف ہوگی تو بوجہ تاخیر اسی کو ترجیح دی جائے گی، کما ہوا ظاہر۔ اور جس صورت

میں ہم قول امام کو حسب ارشاد حضرت ابوہریرہؓ و روایت مذکورہ بخاری ثابت کر چکے ہیں، تو اب حضرت عمرؓ کے ارشاد کی وجہ سے قول امام کی تغلیط کرنی خلاف انصاف ہے، مع لہذا اگر فہم انصاف سے کام لیجئے تو قول حضرت امام میں نہ مخالفت امامت جبریل کا اندیشہ، اور نہ مخالفت ارشاد حضرت عمرؓ کا گھٹکا۔

آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی | اور یہ دعویٰ بعد ظہور منشأ روایات امام بدیہی معلوم ہوتا ہے،
مختلف روایات کا منشأ | دیکھئے :-

(۱) روایت امام جو موافق مذاہب ائمہ دیگر ہے، اس کا منشأ تو آپ کو بھی معلوم ہی ہے۔

(۲) روایت ظاہر الروایۃ: سو اس کا حاصل بعد غوریہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بوجہ بعض روایات حدیث یہ معلوم ہوا کہ بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، تو اب بعد مثل ادائے عصر میں بے شک ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہوگا، سو اس اندیشہ سے بچنے کے لئے مابین المثلیں کو وقت عصر سے خارج کر کے داخل وقت ظہر کیا گیا، تاکہ ادائے عصر قبل الوقت کا احتمال نہ رہے۔ مگر جن کو فہم سلیم عنایت ہوا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ بوجہ احتیاط مذکور، وقت مابین المثلیں کو عصر سے خارج کر کے ظہر میں داخل کرنے سے مقصود اصلی وقت ظہر کا بڑھانا نہیں، بلکہ وقت عصر کا گھٹانا ہے، ظاہر ہے کہ احتیاط اور توافق جمیع مذاہب و احادیث اگر ہے تو عصر کے گھٹانے میں ہے، از دیار وقت ظہر میں تو معاملہ بالعکس ہے۔

تو اب منشأ ظاہر الروایۃ حقیقت میں یہ ہوا کہ مابین المثلیں کو صلوٰۃ عصر کے حساب سے ظہر میں شمار کرنا چاہئے، یا اگر کسی کو کسی ضرورت سے صلوٰۃ ظہر کے قبل مثل ادا کرنے کی نوبت نہ آئے

تو اب بھی چاہئے کہ مابین المثلیں کو۔۔۔۔۔ بوجہ روایات مذکورہ کے۔۔۔۔۔ وقت ظہر قرار دے کر ادائے ظہر میں جلدی کی جائے، حضرت امام کا یہ مطلب کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ ادا کے ظہر کے لئے قبل مثل و بعد مثل یکساں ہیں۔

(۳) چنانچہ روایت سویم در بارہ انتہائے ظہر و ابتدائے عصر جو بعض نے امام سے نقل کی ہے، جس کا مدعا یہ ہے کہ ظہر تو ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، لیکن وقت عصر بعد مثلیں شروع ہوتا ہے کس امر، ہماری عرض پر دلیل واضح ہے۔

بالجملہ حضرت امام کی ہر سہ روایات میں فی الواقع تعارض نہیں، بلکہ منشاء روایات مختلف ہے، منشاء روایت اول تو وہی احادیث کثیرہ ہیں جن پر بنائے مذہب ائمہ دیگر ہے، اور منشاء روایت ثانی، روایات دیگر و احتیاط و تقویٰ ہے، جس سے بعد تدبر و انضمام روایت ثالث یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام نے وہ بات بیان فرمائی ہے کہ بائ زر باید نوشت!

الغرض روایات امام مینوں باہم متعاضد و متعاقب ہیں، گو بظاہر کسی کو متعارض معلوم ہوں اور بعد ظہور منشاء روایات امام جب یہ امر محقق ہو گیا کہ روایات معلومہ میں تعارض نہیں، تو یہ بدھجہ اولیٰ ماننا پڑے گا کہ روایت ظاہر الروایہ حدیث امامت جبرئیلؑ وغیرہ روایات کے بھی مخالف نہیں، کیونکہ روایت غیر ظاہر الروایہ کا مبنیٰ تو وہی احادیث معلومہ ہیں، سو جب ظاہر الروایہ کی روایت اس روایت کے معارض نہ ہوئی، تو ان احادیث کے مخالف بھی ہرگز نہ ہوگی۔

علاوہ ازیں ظاہر الروایہ میں اور مذہب جمہور میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ وقت مابین المثلیں جو احادیث معلومہ مذہب جمہور کے موجب عصر میں داخل تھا، وہ وقت حسب روایت

امام اعظم کی ظاہر الروایہ تمام دلائل کی جامع ہے

ظاہر الروایہ عصر سے خارج ہو کر داخل ظہر ہو گیا، مگر اس امر کی حقیقت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس دخول و خروج سے مطلب اصلی وقت عصر کا گھٹانا ہے، ظہر کا بڑھانا نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ظہر ایک مثل سے پہلے، اور عصر بعد مثلیں پڑھنا چاہئے، تو اب اس کے موافق ظہر و عصر کے ادا کرنے میں آپ ہی فرمائیں کہ کون سی حدیث کا خلاف، اور کون سے مذہب کا ترک لازم آتا ہے؟ ہاں! ائمہ دیگر کے مذاہب کے موافق بوجہ بعض روایات سابقہ، اولے عصر قبل الوقت کا ٹھکا ہے چنانچہ ظاہر ہے۔

تو خلاصہ اختلاف یہ ہوا کہ صاحبین وغیرہ ائمہ کے مذہب کے موافق احادیث کثیرہ مثل حدیث امامت جبریل وغیرہ پر تو عمل میسر آیا، لیکن بعض روایات حدیث کو جو ان احادیث کثیرہ کے معارض معلوم ہوتی ہیں متروک وغیرہ معمول بہا کہنا پڑا، اور حضرت امام کے ارشاد ظاہر الروایہ کا یہ مطلب ہوا کہ حضرت امام نے ایسی بات بیان فرمائی کہ نہ کسی حدیث کے مخالف، اور نہ کسی مذہب کے مزاحم، بلکہ تمام احادیث اوقات اور جمیع مذاہب ائمہ کے موجب نماز ظہر و عصر اپنے وقت میں ادا ہو جائے نہ تقدیم کا خوف نہ تاخیر کا احتمال، پھر ایسی عمدہ بات پر طعن و تشنیع سے پیش آنا آپ ہی کا کام ہے۔

چوں بَشُوئی سخن اہل دل کو کہ خطاست سخن شناس نہ دلبر اخطایہ نجاست

امام اعظم کی ظاہر الروایہ | مجتہد صاحب! آپ چن بچیں کیوں ہوتے ہیں؛ حضرت امام نے تو اختلاف منشا کی بنا پر پہلے ہی دونوں امر کا ارشاد کر دیا ہے، اگر آپ کے نزدیک ان روایات معمول بہا حضرت ائمہ کے رو برو، ان کی روایات متقابلہ کی کچھ وقعت نہیں، اور ان پر عمل کرنا کچھ ضروری نہیں، تو آپ شوق سے روایت اول کے مطابق عمل فرمائیے، اور اگر احتیاط مد نظر ہے، اور سب روایات پر عمل کرنا منظور ہے، تو ایسوں کے لئے روایت ظاہر الروایہ موجود ہے، آپ اگر اس احتیاط پر عمل نہیں کرتے تو عمل کرنے والوں پر زبان درازی تو نہ کیجئے!

امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق | مجتہد صاحب! اکثر مواقع اختلافیہ کے ملاحظہ کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور علماء رحمہم اللہ نے ان مواقع میں نصوص میں تعارض تسلیم کر لیا ہے، مگر حضرت امام نے وہ بات نکالی ہے کہ جس سے بشرط فہم عدم تعارض ظاہر ہو جاتا ہے، اور ان سب نصوص پر عمل میسر آ جاتا ہے، اور یہ کام اسی کا ہے جو غرض اہلی اور معنی مطابقی حقیقی ہر ایک نص کے سمجھ جائے، چنانچہ قرأت فاتحہ کے ضمن میں جو بحث گزر چکی ہے، اس سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث لَاصَلٰوۃَ لَہُمْ لَمْ یَقْرَءْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ کو بعض علماء نے نصوص منع قرأت خلف الامام کے معارض قرار دیا ہے، لیکن حضرت امام نے وہ

لے جب آپ دل والوں (بزرگوں) کی بات سنیں تو یہ نہ کہیں کہ غلط ہے؛ دل برا آپ بات سمجھ نہیں، غلطی یہاں ہے! کَمُ مِّنْ عَابٍ قَوْلًا صَحِيحًا : وَافَقَهُ مِنَ النَّهْوِ السَّقِيمِ (بہت سے لوگ صحیح بات پر اعتراض کرتے ہیں؛ اور اس کی وجہ ان لوگوں کی بد فہمی ہوتی ہے) ۱۲۔ روایات متقابلہ یعنی وہ حدیثیں جو امام اعظم کی سند ہیں!

معنی نکالے کہ ہر ایک نص اپنے اپنے موقع پر رہتی ہے، اور اصلاً تعارض نہیں معلوم ہوتا، چنانچہ ہم نے بھی اپنے فہم کے موافق دفعہ سابقہ میں عرض کیا ہے۔

اور حضرت امام کی یہی دقیقہ سنجی اکثر نادانوں کو بموجب علم: النَّاسُ أَعْدَاءُ لِمَا جَهِلُوا مَوْجِبَ اعتراض و نزاع ہو جاتی ہے، قَالَ اللَّهُ الْمُسْتَكْبِرُ! کوئی حضرت کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کو احادیث یاد نہ تھیں، کوئی صاحب کہتے ہیں کہ کل بارۃ یا چودہ حدیث یاد تھیں، کوئی کہتا ہے امام صاحب محض تابع رائے و قیاس ہیں، موافقت و مخالفت حدیث سے کچھ بحث نہیں، وَقَسُّ عَلَى هَذَا ایسے امور دیکھ کر ارشاد نبویؐ جو دربارہ علامات قیامت صادر ہوا ہے وَلَعَنَ آخِرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ اَوَّلُهَا بے ساختہ یاد آتا ہے۔

اسی طرح یہ اس بحث کو خیال کیجئے کہ حضرات ائمہ دیگر نے تو احادیث معلومہ پر عمل فرمایا، اور روایات متقابلہ کی طرف التفات نہ کیا، اور امام صاحب نے وہ بات نکالی کہ کسی حدیث کی مخالفت کا خدشہ ہی نہ رہا، جمیع احادیث پر عمل بھی میسر آگیا، اور احتیاط و تقویٰ بھی ہاتھ سے نہ گیا، اور کسی مذہب کے موجب، تقدیم یا تاخیر صلوٰۃ کا احتمال نہ رہا، ہاں! آپ جیسے ظاہر پرستوں کی باتوں کا۔۔۔۔۔ جن کا مبنی قلت تدبر ہے۔۔۔۔۔ کچھ علاج نہیں، آپ تو چشم فہم و انصاف بند فرما کر اب بھی قول امام پر خلاف جملہ احادیث و مذاہب کا اعتراض جلاتے ہیں، بموجب مضمون شعر

یاور ہو بخت اور مسدود ہو گر فلک دل کا پنتا ہے گردش چشم سیاہ سے
حضرت امام کا ارشاد گو موافق احادیث اور مذاہب ہو، مگر آپ کے خیالات کے مطابق ہونا ممکن نہیں معلوم ہوتا، آپ کو اگر کچھ دعویٰ اجتہاد ہے تو حضرت امام کے اس ارشاد کو خلاف جملہ احادیث ہونا ثابت فرمائیے، ورنہ بموجب عرض سابق سمجھ جائیے کہ ارشاد امام ہرگز قابل اعتراض نہیں، مگر یہ یاد رہے کہ اقوال مصنفین و عبارات کتب سے اس بارے میں کام نہ لیجئے،

۱۔ لوگ اس بات کے دشمن ہوتے ہیں جس کو وہ نہیں جانتے ۱۲۔ اس امت کے پچھلے پہلوں پر نعت کریں گے ۱۳۔
۱۴۔ عاشق کہتا ہے کہ کاش نصیب مددگار ہوا اور حالات زمانہ سازگار رہوں! کیونکہ کالی آنکھ (محبوب کی آنکھ) کی گردش سے مجھے خطرہ ہے۔۔۔۔۔ مخالفین امام اعظمؒ کا بھی یہی حال ہے، ان کی آنکھوں کی گردش سے ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے کہ نہ معلوم کب کیا اعتراض کر دیں ۱۲۔

ہاں! احادیث میں سے کوئی روایت اپنے دعوے کے موافق، اور ہمارے مدعا کے معارض صحیح و متفق علیہ ایسی نکالتے کہ جس سے صراحتاً یہ امر ثابت ہو جائے کہ مابین المثلین وقت عصر ہے، اور اخیر وقت نبویؐ ملک یہی امر ثابت رہا، اس کے خلاف کوئی ارشاد صادر نہیں ہوا۔

سو یہ امر تو آپؐ کیا ثابت کریں گے، یہی فرمائیے کہ ہم نے جو روایات مذکورہ سے یہ امر بیان کیا ہے کہ مابین المثلین بالقطع وقت عصر نہیں، اور اس لئے آخوٹ یہ ہے کہ ظہر قبل المثل اور عصر بعد المثلین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات کے موافق دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں، اس کے عدم تسلیم اور انکار کی کیا وجہ ہے؟ بلکہ بالعکس اس مذہب کو خلاف جملہ احادیث فرمانا کیسا ہے؟ مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ آپؐ مجبور ہو کر بلا تدبیر معافی، عبارات کثب کو اس بارے میں نقل فرما کر طول لا طائل کرنے کو موجود ہوں گے، خیر! آپؐ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجئے، بر رسولان بلاغ باشد و بس! آپؐ ہمارے عرض کرنے سے عادت قدیم تھوڑا ہی چھوڑ دیں گے، آپؐ تو اکثر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد | دیکھئے! حضرت عمرؓ نے جو اپنے عمال کی طرف دربارہ تحدید اوقات نامہ بھیجا ہے، آپؐ نے اس کو موطا کے حوالہ سے اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے، اور ہم نے بھی علی وجہ التسلیم بشمول روایات دیگر مذکورہ جناب اس کا جواب عرض کر دیا ہے، لیکن بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے حسب العادت بلا تدبیر مذہب امام و ارشاد حضرت عمرؓ روایت مذکور نقل کر دیا ہے، کیونکہ ارشاد مذکور، مطلب امام کے ہرگز معارض نہیں، دیکھئے! روایت مذکور کے الفاظ یہ ہیں:

اَنْ صَلَّوْا الظَّهْرَ اِذَا كَانَ الْفَيْ ذُرَاعًا (ظہر پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، تا آنکہ تمھارا الی ان یکون ظلُّ احدکم مثلاً، سایہ تمھارے برابر ہو جائے)

آپؐ نے اسی جملہ تلک روایت مذکور کو نقل فرمایا ہے، مگر ہم بھی عرض کر چکے ہیں کہ بعد تدبیر منائے روایات امام یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ صلوٰۃ ظہر کا ایک مثل تلک، اور عصر کا بعد المثلین عند الامام ادا کرنا چاہئے۔ سو اب آپؐ ہی انصاف کریں کہ ارشاد حضرت فاروقؓ مطلب امام کے موافق ہے یا مخالف؟

باقی آپ کا یہ ارشاد: ”اور جبکہ وقت ظہر مثل تک ہو گیا، تو لاجرم شروع عصر بعد المثل ضرور ہوگا۔“ بعد ملاحظہ تقاریر سابق و فہم مدعائے اہقر محتاج جواب نہیں، مجتہد صاحب! شاید آپ کو ناگوار تو معلوم ہوگا، مگر یہ امر بدیہی ہے کہ آپ اب تلک مطلب حضرت امام کو ہرگز نہیں سمجھے، تاہید مشرب کے جوش میں بے سمجھے ہو جسے اعتراض کرتے ہو، اگر حضرت عمرؓ یہ ارشاد فرماتے کہ صلوٰۃ عصر ایک مثل کے بعد پڑھا کرو، تو بھی ایک بات تھی، گو اہل فہم کے نزدیک تو جب بھی مطلب امام میں کچھ خرابی پیش نہ آتی، مگر اب تو حضرت عمرؓ کا ارشاد مطابق قول امام ہے۔

باقی اس سے لگے صفحہ کے حاشیہ پر جو صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے | آپ نے نواب قطب الدین خاں صاحب

کی عبارت نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ

”ہدایہ وغیرہ میں کوئی دلیل قوی یعنی حدیث صحیح قطعی الدلالتہ جو درباب بقائے وقت ظہر تا مثلین نص ہو نہ مذکور نہیں کی، بلکہ کوئی حدیث ضعیف بھی دربارہ مثلین صاحب ہدایہ نہیں لاسکا بحر زائے اور قیاس بے اصل کے“

بالکل آپ کی ظاہر پرستی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب! ہدایہ میں تو ایسی دلیل قوی موجود ہے کہ ان شاء اللہ آپ جیسوں سے قیامت تلک بھی اس کا جواب نہیں ہو سکتا، خیر! یہاں یہ بحث مقصود نہیں، اس لئے بالاجمال اشارہ کئے جاتا ہوں، آپ کو سمجھ ہوگی تو سمجھ جائیں گے، ورنہ اگر آپ کچھ اس بارے میں لب کشائی کریں گے، تو پھر ہم بھی اس قصہ کو بالتفصیل گوش گزار کر دیں گے۔

جناب مجتہد صاحب! روایت حضرت ابوذر رضی جو بروایت بخاری و مسلم اوپر نقل کر آیا ہوں اس کے الفاظ کو ملاحظہ فرمائیے، اور صاحب ہدایہ نے جو روایت صحیح نقل کی ہے اس کو بغور دیکھئے، اور پھر دیکھئے کہ صاحب ہدایہ نے جو استدلال کیا ہے وہ مستفاد من الحدیث ہے یا قیاس محض! ان شاء اللہ اگر آپ انصاف کریں گے تو پھر صاحب ہدایہ کے استدلال مذکور پر ہرگز اعتراض نہ کریں گے، ہاں! کم فہمی و بے انصافی کا کچھ علاج نہیں! —————

۱۵ کیونکہ جمہور کے قول کے موافق بھی امام اعظمؒ کی روایت موجود ہے ۱۲ اس دفعہ کی تمہید میں دی ہوئی روایت ۱۵ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، اور وجہ استدلال وہیں بیان کی گئی ہے ۱۲

آپسے ہو سکے تو مطلب امام پر یا استدلال صاحب ہدایہ پر کچھ اعتراض کیجئے، ورنہ سمجھ کر اپنے خیالات سے باز آئیے۔

دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے | مگر خدا کے لئے اگر اس بارے میں کچھ فرماؤ تو ذرا سمجھ بوجھ کر فرمانا، محض نقل عبارات کتب ہی نہ ہو، آپ کی ظاہر پرستی کے خوف سے بطور تنبیہ ایک دُوات میں بھی ابھی عرض کئے دیتا ہوں، بوقت اعتراض اس کا ضرور لحاظ رکھنا:

اول تو یہ کہ ہم نے جو روایات امام کی نسبت عرض کیا ہے، اور ہر سہ روایت کا باہم متعارض و غیر متعارض ہونا ثابت کیا ہے، اختلاف اگر ہے تو اختلاف منشأ ہے، اس بارے میں ہم کسی کے مجرد قول اور رائے کو ہرگز تسلیم نہ کریں گے، مثلاً فرض کیجئے کہ اگر علماء میں سے کوئی اس امر کا قائل ہو کہ روایات حضرت امام میں تعارض حقیقی ہے، تو یہ ان کی رائے ہے، ہم فقط اتنے امر سے ہرگز اس کو تسلیم نہ کریں گے، ہاں! بذریعہ عقل یا بواسطہ نقل اگر صراحتاً یہ ثابت ہو جائے کہ خود حضرت امام تعارض مذکور کے قائل ہیں تو مضائقہ نہیں، اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ ہے، بالجملة رائے محض کسی کی اس بارے میں ہم پر حجت نہیں ہو سکتی۔

دوسرے اس امر کا بھی لحاظ رہے کہ یہ امر احادیث میں بھی شائع ہے کہ نصوص متعلقہ امر واحد میں اگرچہ بظاہر اختلاف الفاظ ہو، قرآن وغیرہ کے ذریعہ سے بعد تاویل حتیٰ الوسع نصوص مذکورہ میں تطبیق دی جاتی ہے، چنانچہ آپ نے بھی بزرگ خود ارشاد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں یہی قصہ کیا ہے۔ اس التماس کو ملحوظ کر کے جو ارشاد کرنا ہو کیجئے۔

تین شبہات | اس کے بعد اخیر دفعہ تلک جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، بعد ملاحظہ کلام سابق لائق تسلیم نہیں، اور گوڈیڑھ ورق کے قریب سیاہ کیا ہے، مگر خلاصہ تحریر کل ایک دُوات میں، مقصود اصلی جس کے باب میں مجتہد صاحب نے تین قول تحریر فرمائے ہیں۔ یہی ہے کہ

① روایت ظاہر الروایۃ احادیث صحاح کے مخالف، اور نیزائمتہ ثلاثہ اور صاحبین اور محدثین کے خلاف، اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں تحدید وقت ظہر مثلاً تلک موجود نہیں، تو اب محض ظن و تخمین سے احادیث صحاح کو منسوخ کہنا دور از عقل نہیں تو کیا ہے؟ اس طرح تو ہر ایک امر دینی کو ہر شخص بوجیب خواہش منسوخ و متروک کہہ سکتا ہے۔

۲) باوجود اس کے پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط قرار دینا بالکل بے اصل ہے، کیونکہ نماز ظہر جب ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی تو تمام مجتہدین کے نزدیک بلکہ ایک روایت امام کے موجب بھی نماز ظہر قضا ہو جائے گی۔

۳) تو اب مقتضائے تقویٰ و احتیاط یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نماز عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب جملہ مجتہدین اور احادیث صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے۔ انتہی بخلاصہ۔

جوابات | اقول: مجتہد صاحب! بے شک مخمورین نشہ ظاہر پرستی تو ایسا ہی سمجھیں گے جیسا آپ نے ارشاد کیا، مگر جو کوئی عبارت اولہ اور تحریر گذشتہ بالا کا مطلب سمجھے گا، وہ ان اشارات ان اعتراضات جناب کا خلاصہ یہی نکالے گا کہ آپ اب تلک نہ مطلب روایات امام سمجھے ہیں، اور نہ مطلب اولہ اب تک ذہن عالی میں آیا ہے۔

۱) حسب معروضہ احقر اول تو آپ کا یہی ارشاد غلط ہے کہ روایت ظاہر الروایۃ جملہ احادیث صحاح کے مخالف ہے، کیونکہ ہم مکرر بیان کر چکے ہیں کہ حضرت امام کی دونوں روایتیں باہم مزاحم نہیں، اور جب روایت ظاہر الروایۃ دوسری روایت کے معارض نہیں، تو ظاہر ہے کہ احادیث معلومہ مستدلہ جناب کی کس طرح معارض ہو سکتی ہے؟ اور اب مذاہب مجتہدین کے معارض کہنا بھی غلط ہو جائے گا، علیٰ هذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں تحدید وقت ظہر مثلیں تلک موجود نہیں، بعد فہم مطلب امام و دلیل مذکورہ احقر قابل التفات نہیں۔

اور آپ جو بار بار یہ فرماتے ہیں کہ نہ مجرد ظن و احتمال احادیث صحیحہ کو منسوخ کہنا دور از عقل ہے، فرمائیے تو سہی ظن و احتمال سے احادیث کی منسوخیت کا کس نے دعویٰ کیا ہے؟ اول تو ہمارا دعویٰ روایات معلومہ کی منسوخیت پر موقوف نہیں، کس قدر مرآ، ہم نے تو وہ معنی عرض کئے ہیں کہ جو کسی روایت کے مخالف ہی نہیں، دوسرے روایت ابو ہریرہ رض اور روایت ابو ذر رض وغیرہ ہمارے مدعا پر دال ہیں، اگر ان کی وجہ سے حسب تقریر گذشتہ روایات معلومہ کی منسوخیت کا دعویٰ کیا جائے، تو پھر اس دعوے کو محض ظن تخمین کون کہہ سکتا ہے؟ ۲) رہا آپ کا یہ اعتراض کہ جب نماز ظہر ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی، تو تمام مجتہدین کے نزدیک نماز ظہر وقت قضا میں واقع ہوئی، پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط قرار دینا

کیونکر ٹھیک ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب بھی مفصلاً عرض کر چکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کو بوجہ تعارض روایات نہ بالیقین وقت ظہر میں داخل کر سکتے ہیں، نہ وقت عصر میں، یا یوں کہئے کہ ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے تو دوسری طور سے عصر میں، تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام نے ظاہر الروایہ میں وقت مذکور، وقت ظہر میں شامل کر دیا، تاکہ کوئی صلوٰۃ عصر وقت مذکور میں ادا کر کے ادا سے صلوٰۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ پڑ جائے، اور وقت یقینی کو ترک کر کے وقت محتمل میں صلوٰۃ عصر کو ادا نہ کرے۔

رہی صلوٰۃ ظہر، اس کا وقت یقینی گویا ایک مثل تک ہے، لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسی کو صلوٰۃ مذکور کا وقت یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا، تو اب یہی چاہئے کہ مابین المثلین ہی میں اس کو ادا کر لے، کیونکہ یہ وقت گو وقت محتمل ہے، تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے، یہاں احتمال ادا تو ہے، اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں، بلکہ بالیقین قضائے محض ہے۔

بالجملہ مطلب ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کا بوجہ مفروضہ، وقت ظہر میں شمار کرنا مناسب ہے، کیونکہ وقت عصر میں داخل کرنے سے ادا سے صلوٰۃ قبل الوقت کا احتمال باقی ہے، یہ مطلب نہیں کہ وقت مذکور بالیقین وقت ظہر میں داخل ہے، اور جیسا بقائے ظہر مثل تلک یقینی ہے، بعینہ ایسا ہی مثلین تلک وقت ظہر باقی رہتا ہے، بلکہ وقت ظہر یقینی تو مثل تلک ہے، اور ابتداء عصر بالیقین مثلین سے ہوتا ہے، اور درمیان کا وقت بوجہ روایات مختلفہ دونوں امر کا محتمل ہے، مگر بوجہ احتیاط مذکور، وقت مذکور کو وقت ظہر میں شمار کرنا اولیٰ و انسب ہے، کما مرّ اب انصاف فرمائیے کہ یہ قول اقرب الی الاحتیاط ہے یا نہیں؟

۳ اب آپ کا یہ ارشاد کہ ”مقتضائے احتیاط و تقویٰ یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نماز عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب مجتہدین و احادیث صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے“ ٹھیک نہیں، ہم نہیں کہتے کہ یہ مذہب ٹھیک نہیں، ہم تو خود اس قول کی صحت کے مقتضی ہیں، کما مرّ، ہمارا مدعا یہ ہے کہ یہ قول بے شک صحیح، مگر روایت ظاہر الروایہ میں احتیاط زیادہ ہے، اور اس میں اور مذاہب ائمہ میں ہرگز تعارض نہیں، منشاء نزاع فقط یہ امر ہے کہ جو حضرات روایت مذکورہ کو مخالف مذاہب و احادیث سمجھ گئے ہیں، انہوں نے روایت مذکورہ کی تغلیط و تضعیف کی ہے، اور اگر روایات میں تدبیر کیا جائے، اور مطلب

اصلی امام سمجھ میں آجائے، تو پھر نہ روایات امام میں تعارض نہ احادیث نبویؐ اور مذاہب ائمہ اس کے مخالف، بلکہ روایت مذکورہ کو اقرب الی الاحتیاط اور اولیٰ بالعمل کہتے تو بجلہ ہے، کما صوفاً اور آپ کا صلوٰۃ عصر کو نزدیک گزرنے مثل کے اقرب الی الاحتیاط فرمانا ایسی بے سرو پا بات ہے کہ جس کو کوئی ذی فہم قبول نہ کرے گا، ظاہر ہے کہ مبنائے احتیاط تو یہ ہے کہ عصر بعد المثلین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات و مذاہب کے موافق ادا سے مذکور درست ہو جائے، اور مابین المثلین ادا کرنے میں تو بموجب بعض روایات ادا سے قبل الوقت کا اندیشہ ہے، کما مراً، پھر اس کو مقتضائے احتیاط و تقویٰ فرمانا، اور ادا سے بعد المثلین کو خلاف احتیاط قرار دینا آپ ہی کا کام ہے۔

قولہ: ہاں اگر ہم فقط حدیث فعلی بیان کرتے تو آپ کو کچھ گنجائش ہوتی کہ دربارہٴ دوام ادا سے صلوٰۃ عصر قبل المثلین حدیث طلب کرتے، اور کہتے کہ فعل کو دوام و استمرار نہیں جب تک کہ ثابت نہ ہو، لیکن جبکہ ہم نے حدیث صحیح قولی مسلم شریف وغیرہ کے واسطے سے تقدیر اور تعیین اوقات خمسہ کی ثابت کر دی کما مراً، تو پھر آپ کو ہرگز گنجائش نہیں کہ ہم سے دوام فعل کی حدیث طلب کر دے، کیونکہ حضرت شارح علیہ السلام نے خود حدیث قولی سے اوقات خمسہ کو معین فرمادیا، تو اب اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیث صحیح متاخر سے بقلائے وقت ظہر مثلاً تک ثابت کر دو، انتہی بالفاظہ (ص ۴۹)

قولی اور فعلی حدیثیں قبول نسخ میں مساوی ہوتی ہیں | اقول: مجتہد صاحب! حدیث قولی ہو یا فعلی قبول نسخ میں دونوں مساوی ہیں، تو اب تحدید اوقات صلوٰۃ اگرچہ بواسطہ حدیث قولی ثابت ہو، مگر جب کسی حدیث سے ان اوقات میں کمی یا بیشی ثابت ہو جائے گی، تو اس کمی بیشی کا تسلیم کرنا ضرور ہوگا، یہ عذر تو کوئی عاقل پیش نہ کرے گا کہ حدیث اول قولی تھی، اسی کے مطابق عمل واجب ہے۔

اور روایت حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ و ابو ذرؓ رضی اللہ عنہ وغیرہ احادیث متعددہ سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر میں زیادتی کی گئی، اور بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، کما مراً، اور یہ امر پہلے عرض کر چکا ہوں کہ عند الاختلاف ان روایات کو احادیث امامت جبرئیلؑ اور اس کے ہم معنی روایات کے مقابل میں بوجہ تاخیر نسخ کہنا ہوگا، اور اگر نسخ بھی نہ کہا جائے تو بھی بوجہ احتیاط

معلومہ قول امام کے مطابق عمل کرنا اولیٰ وائسب ہوگا، چنانچہ مفقلاً گزر چکا۔ تو اب آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیث صحیح متاخر سے بقائے وقت ظہر مثلیں تلک ثابت کر دو، بجز رفع خجالت اور کاسے پر حمل کیا جائے! اب آپ کو لازم ہے کہ کسی فقیہ عالم سے اول کتب فقہ پڑھئے، اس کے بعد مذہب امام کی تصدیق یا تردید کا ارادہ کیجئے، ورنہ تا وقتیکہ آپ مطلب قول امام ہی نہ سمجھیں گے اس وقت تک آپ کا تسلیم و انکار دونوں لغو ہیں۔

باقی رہی حدیث دانی، اگرچہ آپ اس کے مدعی ہیں، مگر

صاحب مصباح کی حدیث دانی

اہل فہم کو بعد ملاحظہ تقاریر جناب اس دعوے کی لغویت بھی ان اشارات خوب ظاہر ہو جائے گی، باوجودیکہ آپ تقریر استدلالات میں ناقل محض ہیں، مگر اکثر مواقع میں آپ اس سے بھی قطع نظر فرما لیتے ہیں کہ مدعاے اصلی کیلئے اور مفاد دلیل کیا ہے؟ مدلول التزامی نص کو بسا اوقات مدلول مطالبی سمجھ کر جو چاہتے ہو فرمانے لگتے ہو، چنانچہ حدیث لا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِآيَمِ الْقُرْآنِ کو دربارہ ثبوت قرار دے فاسخ خلف الامام، اور جملہ حدیث فَاِنَّمَا اقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، اور آیت کریمہ وَلَا تَكْفُرُوا بِمَا لَكُمْ يَوْمَئِذٍ بِالْبَاطِلِ الْإِلٰهَ کو عدم نفاذ قضائے قاضی کے لئے نص صریح قطعی الدلالة فرمانا، میرے دعوے کے لئے بمنزلہ نص صریح ہے، اور جو فہم آپ کی کتاب کو ملاحظہ فرمائے گا اس قسم کے امور بکثرت پائے گا، اب اس پر چاہے دعوے قرآن فہم کیجئے، چاہے حدیث دانی، یا اشارات منہ میں زبان ہے اور ہاتھ میں قلم، آپ کو ان دعاوی سے کون روک سکتا ہے؟ ہاں! اہل فہم و انصاف تو شاید آپ کے ان دعووں کے صلے میں یہی کہیں گے۔ ع

مگر موٹے بخواب اندر شتر شد

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

ایمان کی تعریف میں اختلاف — جواب اولہ کا خلاصہ — امام اعظم
 کے قول کا صحیح مطلب — تزیید ایمان والی نصوص کا مطلب —
 امام اعظم کے قول کا غلط مطلب — اہل حق میں نزاع لفظی ہے —
 چار حوالے — دونوں قولوں کا منشا — پانچ حوالے — ملا علی
 قاریؒ کی عبارت سے خصم کے استدلال کے جوابات — ایمانیات کے
 بڑھنے سے ایمان بڑھنے کی بحث — نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان
 کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟ — امام محمدؒ نے ایمانی کا ایمان جبرئیل
 کو مکروہ کیوں کہا ہے؟ — ایمان مقولہ کیف سے ہے — اعمال ایمان
 کا جز نہیں — دلائل نقلیہ — حنفیہ کا مذہب — قاضی عسکریؒ
 کا قول احناف کے خلاف نہیں — ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس
 میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟ — ایمان میں زیادت و نقصان (استدلالاً
 اور جوابات) — شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب —
 حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت — حنفیہ پر مرجعہ ہونے
 کا الزام اور شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات — اکابر کے متعین
 بھی زیادہ ہوتے ہیں اور مخالفین بھی — اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں
 داخل نہیں

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے تین باتیں مروی ہیں: ایک اِیْمَانِیُّ کَایْمَانِ جَبْرِئِیلَ (میرا ایمان حضرت جبریل علیہ السلام کے ایمان کے مانند ہے) دوسری اِیْمَانُ اَہْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَ اِیْمَانُ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ وَالْاَنْبِیَاءِ وَاحِدٌ (آسمانوں اور زمین والوں کا ایمان، اور اگلوں اور پچھلوں اور انبیاء کرام کا ایمان ایک ہے) اور تیسری اِیْمَانٌ لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ (ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے)۔ امام اعظمؒ کے ان ارشادات کا مطلب نہ معلوم نادانوں نے سمجھا نہیں، یا داستان کو پر اگندہ کرنے کے لئے غلط معنی پہنا کر وہ طوفان بے تمیزی بپا کیا کہ خدا کی پناہ! بعض لوگوں نے تو امام صاحب پر مَرَجِیَہ ہونے کا الزام بھی دھر دیا۔ لیکن جب ان ارشادات کا صحیح مطلب لوگوں کے سامنے آیا تو انصاف پسند حضرات تو خاموش ہو گئے، مگر بد باطن آج تک ان ارشادات کو غلط انداز میں پیش کر کے دل کے پھپھو لے پھوڑتے رہتے ہیں۔ یہ مسئلہ تساوی ایمان کے نام سے پہچانا جاتا ہے، اور اس کا مدار ایمان کی تعریف پر ہے،

لے مَرَجِیَہ اور مَرَجِیَہ اَرْجٰی الامر اور اَرْجَا الامر سے اسم فاعل مؤنث ہے جس کے معنی ہیں توخر کرنا۔ اور مَرَجِیَہ وہ فرقہ ہے جو اسلام میں عمل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، اور کہتا ہے کہ مومن کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا، مومن خواہ کچھ بھی عمل کرے اس کی مغفرت ہو جائے گی، مدار کار ایمان پر ہے ۲۔

اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ایمان کی حقیقت سمجھ لی جائے۔

ایمان کی تعریف میں اختلاف ایمان کی تعریف میں اسلامی فرقوں کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا

ہے، خود اہل حق کے درمیان بھی اختلاف ہے (۱) مائثریدیہ اور جمہور محققین صرف تصدیق قلبی (دل سے ماننے) کو ایمان کہتے ہیں (۲) سُرخسی، بزدوی اور بعض دیگر اخلاف کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کے مجموعہ کا نام ہے (۳) اور جمہور محدثین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بدنی کے مجموعہ کا نام ہے۔

مگر جب ایک دوسرے کا نقطہ نظر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان اختلاف محض لفظی ہے، حقیقی نزاع صرف باطل فرقوں کے ساتھ ہے۔ پہلی تعریف نفس ایمان

کی ہے جس پر نجات اخروی کا مدار ہے، اور اخیری تعریف ایمان کامل کی ہے جو نجات اولیٰ کا ضامن ہے، اور دوسری تعریف میں اقرار لسانی کو احکام دنیویہ جاری کرنے کی شرط کے طور پر لیا گیا ہے۔

اور نفس ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے، اور کامل ایمان گھٹتا بڑھتا ہے۔ پھر جب مرتکب کبیرہ کے کفر و اسلام کا مسئلہ سامنے

آیا تو یہ راز کھلا کہ اہل حق نے جو اعمال کو ایمان کا جز قرار دیا تھا، وہ صرف تکمیلی اور ترمیمی جز قرار دیا تھا، حقیقی جز قرار نہیں دیا تھا، اس لئے انھوں نے مرتکب کبیرہ کو مسلمان کہا، البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا حقیقی جز قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ مرتکب کبیرہ کو اسلام سے خارج کرتے ہیں، اس کی مزید تفصیل تسہیل اولہ کاملہ میں ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کا صحیح مطلب بیان کیا ہے، پھر ان نصوص کا مطلب بیان کیا ہے جو ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرتی ہیں، پھر امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کو لوگوں نے جو غلط معنی پہنائے ہیں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور اس کے بعد یہ بحث

شروع فرمائی ہے کہ ایمان میں کمی بیشی کے بارے میں اہل حق میں نزاع محض لفظی ہے، اور آٹھ سوالوں سے اپنی بات مدلل فرمائی ہے۔
 پھر ملا علی قاری رحمہ اللہ کی جس عبارت سے صاحب مصباح نے استدلال کیا ہے اس کا جواب دیا ہے، اس کے بعد مؤمن بہ (ایمانیات) کے بڑھنے سے ایمان کے بڑھنے کی وضاحت فرمائی ہے۔
 پھر یہ سمجھایا ہے کہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے۔
 پھر امام محمد رحمہ اللہ نے جو ایمانی گائیڈ مین چبڑائیل کہنے کو ناپسند فرمایا ہے اس کی وجہ بیان کی ہے۔
 اور اس کے بعد ایمان کے مقولہ کیف سے یعنی ایمان کے نفس تصدیق ہونے کی بحث شروع فرمائی ہے، اور قاضی عسک الدین ابنی رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۶ھ) کے قول کا جواب دیا ہے، اور صاحب مصباح کے مختلف استدلالات اور اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں۔
 پھر خفیہ پر مرقبہ ہونے کا جو الزام صاحب مصباح نے لگایا ہے اس کی قلعی کھولی گئی ہے اور یہ بحث لکھتے ہوئے حضرت قدس سرہ کے لہجہ میں رد عمل کے طور پر تیزی آگئی ہے۔
 اور اخیر میں اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ اعمال کی طرح اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

دفعہ ہفتم

جواب اولہ کا خلاصہ | ماحصل اس دفعہ کا یہ ہے کہ دربارہ ایمان، حضرت امام کا یہ قول ہے کہ نفس ایمان میں جملہ اہل ایمان خواص ہوں یا عوام مساوی ہیں، اصل ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی، ہاں ثمرات ایمان یعنی اعمال میں زیادتی کمی کا ہونا بدیہی الثبوت ہے۔
 اس سے حضرت سائل یعنی مجتہد لاہوری بطفیلؒ ظاہر پرستی یہ سمجھ بیٹھے کہ ایمان عامہ مومنین و انبیاء علیہم السلام و مسلمانگہ

لوگوں سے یہ محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں، انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے، پس ساقط ہوا یہ قول مولف کا: ”تو آپ ہی فرمائیے یہ کون کہتا ہے؟“

اقول: جناب مجتہد صاحب! خدا کے فضل سے حضرت سائل یعنی مجتہد ابو سعید صاحب

لاہوری ابھی تلک زینت بخش پنجاب و خرافزائے اہل اجتہاد ہیں، اس بارے میں ہر جگہ بادا باد ہم ان کو ہی حکم قرار دیتے ہیں، آپ کو چاہئے کہ بطور خود ان سے یہ امر دریافت فرمالیں کہ حضرت آپ کے سوالات مندرجہ اشتہار کے مخاطب جمہور خفیہ ہیں اور منشأ اعتراض جناب، مذہب امام ہے، یا مذہب امام اور عام خفیہ کو چھوڑ کر بعض ان اشخاص کی رائے پر جنہوں نے خلاف مذہب جمہور خفیہ کہا ہے آپ کو اعتراض فرمانا منظور ہے؟ دیکھئے! وہ کیا فرماتے ہیں؟ ہم کو امید کامل ہے کہ ان شاء اللہ وہ بھی اس آپ کی تخصیص بے محل کی تغلیط کریں گے۔

اور اگر ان سے استفسار کرنا خلاف مصلحت یا موجب وقت ہو تو سائل کی عبارت اشتہار اور نیز تقریر سوال ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ کیا مفہوم ہوتا ہے؟ بشرط فہم و انصاف اس آپ کی تخصیص کے برخلاف صاف تعمیم ظاہر ہوتی ہے، دیکھئے! اشتہار سے ظاہر ہے کہ مجتہد ابو سعید جملہ خفیہ پنجاب و ہندوستان سے دربارہ سوالات عشرہ معلومہ طلب ثبوت فرماتے ہیں، اور وعدہ انعام کرتے ہیں، اور سائل مندرجہ اشتہار کی وجہ سے اشتہارات متعددہ میں جملہ خفیہ سلف و خلف کو مؤثر و طعن بناتے ہیں، پھر تماشہ ہے کہ مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب سائل کی عبارت سے قطع نظر فرما کر محض ادعائے باطل کے ذریعہ سے ان کے سوال و اعتراض کی تخصیص کرتے ہیں، اور ان کے مقصود اصلی یعنی جملہ خفیہ کو ملامت و مطعون کرنے کو رائیگاں و برباد کئے دیتے ہیں۔

اجی! حضرت مجتہد لاہوری حضرت ابو سعید صاحب نے تو مدت العمر کی سعی و جاں فشانی سے

۱۔ میں کیا گارہا ہوں اور میرا ظہور کیا گارہا ہے؟ یعنی سائل محمد حسین صاحب کا سوال کچھ ہے، اور ان کے حمایتی محمد احسن صاحب کا بیان کچھ ہے ۱۲ ۱۳ پنجاب کو زینت بخشنے والے، اور مجتہدین کی عزت بڑھانے والے ۱۲ ۱۳ جو کچھ ہونا ہوگا ہوگا، یعنی وہ فیصلہ خواہ ہمارے خلاف کریں یا موافق، ہم ان کو ہی حکم بناتے ہیں ۱۲ ۱۳ وقت: پریشانی ۱۲ ۱۳ مؤثر و طعن: وہ شخص جس پر اعتراض کیا جائے ۱۲ ۱۳ ملام: وہ شخص جس پر ملامت کی گئی ہو، مطعون: وہ شخص جس پر اعتراض کیا گیا ہو ۱۲

یہ دُش سوال اپنے خیال میں ایسے نکالے تھے کہ جن کی وجہ سے وہ سب خفیوں کو مؤثر و اعتراضات لاجواب و اشکالات غیر مُجَلِّد و صعب تصور فرماتے ہیں، پھر تماشا ہے کہ آپ بہ لباس دوستی و دعوتے تائید، اُن کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں، کہ الفاظ سائل کے صریح مخالف اور مدعاے سائل کے بالکل مُباین کیا عجب ہے کہ مجتہد لاہوری تو آپ کی اس تاویل و تفسیر کے مقابلہ میں یہی شعر فرماتیں ۛ

من از بیگانگان ہرگز نہ نالم کہ بامن ہرچہ کرداں آشنا کرد
جائے حیرت ہے کہ آپ اتنا بھی نہ سمجھے کہ آرزو مندانِ معائب ائمہ مجتہدین و تشنہ کامانِ
مطاعن سلف صالحین کو فقط حضراتِ مجتہدین کے اتباع میں سے کسی ایک دو معتبر غیر معتبر پر اعتراض
کرنے سے کیا خاک تسکین ہو سکتی ہے؟ بقول شخصے ع

مشفق من! کوئی بچتی ہے بھلا اس سے پیاس؟!

تا وقتیکہ ائمہ مجتہدین و علمائے معتبرین کو مطعون و ملام نہ ٹھیرالیں حصولِ مطلوب کی کوئی صورت نہیں، اور بدون اس کے مجتہدین زمانہ حال اپنی سعی و جانفشانی کو رائیگاں تصور فرماتے ہیں۔ یہ تو عبارتِ اشتہار کی کیفیت تھی، اب تقریرِ سوال کو ملاحظہ فرمائیے، اس کا ماحصل فقط یہ ہے کہ ”سائل لاہوری جملہ خفیہ سے تساوی ایمانِ عوامِ مسلمین و حضرتِ انبیاء و جبریل علیہ السلام کی دلیل طلب فرماتے ہیں“ اور حضرتِ امام و جمہور خفیہ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ آپ بھی اس امر کو نقل فرما چکے ہیں، سو اس سوال سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرتِ سائل کو مذہبِ امام و جمہور خفیہ کے قول پر اعتراض کرنا مقصود ہے، اور مجتہد محمد احسن صاحب کی تخصیص محض خیالی پلاؤ ہے اور آپ نے تو یہ غضب کیا کہ بجائے اس کے کہ حضرتِ سائل کے سوال کی تائید کرتے کھلم کھلا محققین خفیہ کے مؤید بن بیٹھے، اور محققین خفیہ کے موافق ہو کر جن لوگوں سے وہ مطالبہ دلیل فرماتے تھے آپ بھی مطالبہ کرنے لگے، بشرطِ انصاف اب تو ہم کو اس بارے میں کسی جواب کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ان شاء اللہ حضرتِ سائل کو ”دانا دشمن کے نادان دوست سے بہتر ہونے“ کا اب عین الیقین ہو جائے گا، اور وردِ زبان یہ ہو گا ۛ

- ۱ۛ غیر مُجَلِّد: عل نہ ہونے والے، صعب: سخت دشوار ۱۲ ۛ مُباین: متضاد، مخالف ۱۳
۱۴ مجھے غیروں سے کوئی شکایت نہیں: میں اپنوں ہی کا ستایا ہوا ہوں (دیوانِ حافظ ص ۱۸، سب رنگ)
۱۵ معائب: عیوب، مطاعن: اعتراضات ۱۶ من الیقین: پکا یقین: جیسے کسی چیز کو اپنی آنکھ سے دیکھ کر یقین کرنا ۱۷

کس سے محرومی قسمت کی شکایت کیجئے؟ دوست سمجھے تھے جسے جان کا دشمن نکلا !
 بالجملہ عبارتِ اشتہار، و تقریرِ سوال، و مطلوبِ سائل، سب اس امر پر دال ہیں کہ سائل
 کو قولِ امام و جمہورِ حنفیہ پر طعن کرنا منظور ہے، مگر مجتہد محمد احسن صاحبِ حمایتِ سائل کے جوش
 میں تقریرِ سوال کی ایسی تخصیص فرماتے ہیں کہ بشرطِ تسلیم نہ مقصودِ سائل کے مطابق نہ عبارتِ اشتہار
 و سوال کے موافق، مدغم شدہ تراز گناہ، اسی کا نام ہے، فَتَدَّ بَرُّوْا لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِینَ، پھر
 اس سلیقہ معافی فہمی پر ہمارے مجتہد صاحبِ دعویٰ قرآن فہمی و حدیث دانی فرماتے ہیں !
 جنابِ مجتہد صاحبِ اخیر یہ تقریر تو اس بنا پر تھی کہ آپ کی تخصیص کو ہم تسلیم کر لیں، یعنی آپ
 نے جو شروع دفعہ میں کلامِ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ، و عبارتِ شرح فقہ اکبر کو نقل فرما کر یہ دعویٰ کیا
 ہے کہ درجن لوگوں نے قولِ امام کو معنی ظاہری پر حمل کیا ہے، اور جن لوگوں سے محققینِ حنفیہ
 مطالبہ دلیل کرتے ہیں خاص انہی لوگوں سے ہمارا مطالبہ ہے۔ سو اس تخصیص
 کو جو کہ آپ نے عبارتِ مذکورہ سے ثابت کیا ہے بحسبہ اگر تسلیم کر لیا جائے، تو جب بھی مخالف
 عبارتِ اشتہار، و تقریرِ سوال و مطلوبِ سائل ہے۔ گمراہی اور اگر نظرِ فہم و انصاف سے
 دیکھا جائے تو عبارتِ منقولہ جناب سے تخصیصِ مطلوبہ جناب کا ثابت کرنا ہی غلط معلوم ہوتا ہے،
 آپ نے فقط قولِ امام کو نقل کر کے یہ کہہ دیا کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قولِ امام کو معنی
 ظاہری پر حمل کرتے ہیں، نہ تو آپ نے یہ تصریح کی کہ معنی ظاہری قولِ امام کے کیا ہیں؟ اور نہ
 آپ نے کسی دلیل سے یہ ثابت کیا کہ وہ معنی حنفیہ میں سے کس نے لئے ہیں؟ محض ایک دعویٰ
 اجمالی بے اصل کر کے چلتے ہوئے !

امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب | خیر اب ہماری ہی کچھ عرض سن لیجئے، جنابِ من !
 قولِ امام کے ایک ہی معنی ہیں، جن کی نظرِ کلامِ امام
 پر ہے ان کے نزدیک دوسرے معنی ہی نہیں، ہاں ! آپ جیسے ذکی فقط ایک جملہ کو دیکھ کر اور
 جمیع اقوالِ امام سے قطع نظر کر کے جو چاہیں معنی تصنیف کر لیں، سو ایسوں کو آپ جو چاہئے فرمائیے،
 ہم کو بھی بُرا نہیں معلوم ہوتا، ہمارا مدعا حضرت امام اور ان علماء کی طرف سے جواب دینا ہے
 کہ جن علماء نے کلامِ امام کے معنی واقعی سمجھے ہیں، سو ان علماء کے نزدیک حضرت امام کے ارشاد

کے بس ایک ہی معنی ہیں، بشرطیکہ اس باب میں جو امام کے اقوال ہیں اُن پر نظر ہو، ایجاد بندہ نہ کیا جائے، اول تو یہ کہ امام (صاحب) کا ارشاد ہے:

الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَالتَّصْدِيقُ (الفقه الاکبر ص ۱۱۷)

(ایمان اقرار اور تصدیق کا نام ہے)

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

الْعَمَلُ غَيْرُ الْإِيمَانِ، وَالْإِيمَانُ غَيْرُ الْعَمَلِ (الفقه الاکبر ص ۱۱۷)

(عمل ایمان سے جدا ہے، اور ایمان عمل سے الگ ہے) جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل حقیقت ایمان تصدیق ہے، اور اعمال صالحہ نفس ایمان یعنی تصدیق اور اقرار سے خارج ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں:

الْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِي الْإِيمَانِ وَالتَّوْحِيدِ (الفقه الاکبر ص ۱۱۷)

(مؤمنین ایمان اور توحید میں برابر ہیں، اور اعمال میں متفاضلون فی الاعمال) کم و بیش

جس کا مطلب یہ ہوا کہ اہل ایمان، ایمان میں مساوی اور اعمال میں متفاضل یعنی کم زیادہ ہیں۔

باقی رہا یہ امر کہ جن آیات سے زیادتی ایمان معلوم و ثابت ہوتی ہے، امام کے نزدیک وہاں زیادتی ایمان کے

تزیید ایمان والی نصوص کا مطلب کیا معنی ہیں؟ سو اس کی تفصیل خود حضرت امام سے یہ منقول ہے:

إِنَّمَا كَانُوا أَمْتًا فِي الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَأْتِي فَرَضٌ بَعْدَ فَرَضٍ، وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِكُلِّ فَرَضٍ خَاصٍّ، وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيمَانُ (الفقه الاکبر ص ۱۳۲)

(وہ لوگ پہلے کچھ حصہ پر ایمان لے آئے، پھر فرض کے بعد دیگرے نازل ہوتے رہے، اور وہ ہر فرض پر ایمان لاتے رہے، حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا تھا ان چیزوں کے بڑھنے سے جن پر ایمان لانا ضروری ہے)

اور یہی معنی فرمودہ امام بعینہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے صاحب کشف وغیرہ نے نقل کئے ہیں:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: إِنَّ أَوَّلَ مَا آتَاهُمُ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّوْحِيدَ فَلَمَّا أَمَّنُوا بِاللَّهِ وَحَدَّكَ أَنْزَلَ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ ثُمَّ الْحَجَّ ثُمَّ الْجِهَادَ فَازْدَادُوا إِيْمَانًا إِلَى إِيْمَانِهِمْ، اِنْتَهَى (تفسیر کشف ص ۲۶۲)

(حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ سب سے پہلی چیز جس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے پیش فرمایا وہ توحید تھی، جب وہ خدا سے واحد پر ایمان لے آئے تو پھر نماز اور زکوٰۃ پھر حج اور جہاد کا حکم نازل کیا پس ان کے سابق ایمان میں اضافہ ہوا۔)

اب مجتہد صاحب! ذرا فہم و انصاف سے جملہ اقوال منقولہ امام کو ملاحظہ فرمائیے، اور کہئے

ہیں، اور اگر آپ سے یہ امر ثابت نہ ہو سکے تو اپنی اس زیادہ گوئی سے باز آئیے، اور کچھ تو شرابیے مگر آپ سے تو امید انصاف و فہم رکھنی محض امر خیالی ہے۔

اہل حق میں نزاع لفظی ہے | ہاں! بہ نظر بعض وجوہ یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکور کی کسی قدر تحقیق اس موقع پر عرض کی جائے، شاید بشرط فہم و انصاف کسی کو مفید ہو۔

جانتا چاہیے کہ ایمان کے زائد و ناقص ہونے میں اختلاف مشہور ہے، کوئی زیادتی و نقصان کا مثبت ہے، اور کوئی مساوات کا مقرر، اور علمائے اہل سنت و جماعت _____ کی توالیہ سوادہم کے اقوال مختلف اس باب میں منقول ہیں، سو بعض حضرات تو اس اختلاف کو اختلاف حقیقی اور نزاع حقیقی سمجھے بیٹھے ہیں، مگر علمائے محققین کے نزدیک محض اختلاف لفظی اور نزاع غیر تحقیقی ہے، البتہ مابین خوارج اور اہل سنت نزاع حقیقی ہے، اور قول ثانی ہی حق ہے، کما سچیحی، سو اہل فہم تو اتنی ہی بات سے سمجھ گئے ہوں گے کہ اختلافات لفظی میں زبان رازی کرنا، اور جانب مقابل کو کلام و مطعون ٹھہرانا، اور بوجہ انعام اشتہارات کا مُشتر کرنا، اور بہ تنبیہ بھی متنبہ نہ ہونا وادحماقت و تعصب دینا ہے۔

اور مسئلہ مذکورہ میں نزاع لفظی کا ثبوت اور اس کی حقیقت بحمد اللہ بشہادت عقل و اقوال علماء دونوں طرح سے ظاہر ہے، کیونکہ جو حضرات ایمان میں زیادت و نقصان کو تسلیم کرتے ہیں، ان کا تو یہ مطلب ہے کہ ایمان کا بل و تمام یعنی نفس ایمان مع التوابع والفروع میں نقصان و زیادت ہوتا ہے، اور جو منکر ہیں وہ باعتبار مجر و نفس ایمان کے انکار فرماتے ہیں، اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ کمال و تمام ایمان بوجہ اعمال صالحہ ہوتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفس ایمان یعنی تصدیق میں تو زیادت کی نہیں ہو سکتی، ہاں مُہتمات و مُکملات ایمان یعنی اعمال کے اندر بے شک زیادت و نقصان کی گنجائش ہے _____ سو عند الخفیہ زیادت و نقصان کا

۱۔ زیادہ فرمائیں اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو ۱۲ یعنی محققین کی رائے ہی حق ہے ۱۲ لے نزاع لفظی اس کو کہتے ہیں کہ محکوم علیہ فریقین کا جدا جدا ہو، مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ زید کا بیٹا بڑا عالم ہے، دوسرا شخص کہتا ہے کہ نہیں وہ تو بالکل جاہل ہے، بہت دیر کے بعد معلوم ہوا کہ زید کے دو بیٹے ہیں، ایک عالم اور دوسرا جاہل، پس دونوں شخص سچ کہتے ہیں، اور یہ نزاع لفظی اور غیر حقیقی ہے ۱۲ لے مُہتمات: پورا کرنے والے، مُکملات: کامل کرنے والے ۱۲

باعتبار نفس ایمان انکار کرنا تو ایسا بدیہی ہے، کہ ان شاء اللہ کوئی بے وقوف بھی اس کا منکر نہ ہوگا، ہاں شاید بعض ظاہر پرست دوسری شق کا انکار کریں، اور یہ فرمائیں کہ زیادتی و نقصان اصل ایمان ہی میں ہوتی ہے، ایمان کامل کی قید لگانی بے دلیل ہے، سوان کی تنبیہ کے لئے اس قدر کافی ہے کہ اگر نفس ایمان میں اعمال صالحہ کو داخل مان کر ثبوت زیادت و نقصان آپ کے ارشاد کے موافق اصل ایمان میں تسلیم کیا جائے، تو فرمائیے کہ مذہب محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ اور مذہب خوارج میں کیا فرق رہ گیا؟ یہ مشرب تو خوارج کا ہے کہ اعمال صالحہ نفس ایمان میں اسی طرح داخل ہیں جیسے تصدیق و اقرار، علاوہ انہی آیات و احادیث و اجماع امت کا کیا جواب ہوگا جن سے محض تصدیق و اقرار سے ثبوت حصول ایمان ہوتا ہے؟

بالجملہ ہمارے مجتہد صاحب یا تو نزاع مذکور کو نزاع لفظی فرمائیں گے، کما بیکتا، سو اس صورت میں تو یہ سب غوغا و سعی حضرت سائل لاہوری بروئے انصاف صدائے بے معنی ہو جائے گی، اور اگر بپاس تائید سائل لاہوری اس نزاع کو نزاع حقیقی کہا جائے گا، تو چشم مار و شن دل ماشاذا! مگر اس وقت تارکان اعمال کو مثل خوارج کے خارج از ایمان کہنا پڑے گا، اور مثل خوارج کے نصوص قطعیہ و اجماع قطعی کا انکار کرنا ہوگا، بشرط فہم بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ اعمال صالحہ کو مجرد ایمان سے خارج و زائد مان کر مرتبہ کمال میں داخل کیا جائے، وھو المطلوب!

باقی رہے اقوال سلف صالحین، سوان سے بھی بعینہ مدعا سے معروضہ احتقر ثابت ہے، اور نزاع مذکور کا نزاع لفظی ہونا مسلم۔

① امام رازی کا حوالہ دیکھئے اُعلیٰ قاری اسی نزاع کے حق میں فرماتے ہیں:

وَلِذَاذْ هَبَّ الْإِمَامُ الرَّائِي وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ
إِلَى أَنْ هَذَا الْخِلَافُ لَفْظِيٌّ (شرح الفقہ الاکبر)

داسی وجہ سے امام رازی اور اکثر متکلمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے)

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ

② شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ میں ضمن تقسیم ایمان میں فرماتے ہیں:

د اور دوسری قسم: وہ ایمان ہے جس پر احکام آخرت

یعنی نجات اور بلندی مراتب وغیرہ کا مدار ہے، اور

ایمان کی قسم شامل ہے ہر سچے عقیدے، پسندیدہ عمل

اور فضل خصلت کو، اور وہ گھٹا بڑھتا ہے۔

و ثانیہما: الْإِيمَانُ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ

أَحْكَامُ الْآخِرَةِ مِنَ النِّجَاحِ وَالْفَوْزِ بِالْكَوْنِ

وَهُوَ مُتَنَاوِلٌ لِكُلِّ اعْتِقَادٍ حَقٍّ وَعَمَلٍ

مَرْضِيٍّ وَمَمْلُوكَةٍ فَاضِلَةٍ، وَهُوَ يَزِيدُ وَيَقْصُ

— انتہائی موضع الحاجة (حجة الله البالغة ص ۱۶۲) بقدر ضرورت عبارت پوری ہوئی)
اور قسم اول ایمان حسن میں اعمال صالحہ داخل نہیں، اس میں کمی و زیادتی کا ثبوت نہیں فرماتے۔
علیٰ هذا القیاس حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اپنی
(۳) شاہ عبدالعزیز صاحب کے حوالہ | تفسیر میں اثنائے تقسیم و تفصیل ایمان میں ارشاد

کرتے ہیں :

و کسانے کہ نفی زیادت و نقصان کردہ اند،
مراد ایشان مرتبہ اول است از وجود ذہنی
ایمان، پس نزاع و خلاف نیست، انتہی
(تفسیر عزیزی سورۃ بقرہ ص ۸)

اب اہل انصاف انصاف فرمائیں کہ مطلب احقر یعنی نزاع مذکور کا نزاع لفظی ہونا، کلام
علمائے محققین سے کس صراحت کے ساتھ ثابت ہے، علاوہ انہیں اور اکثر علمائے محققین نے
نزاع لفظی ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

(۴) نواب صاحب بھوپالی کا حوالہ | جناب مجتہد صاحب! اور عجب یہ سنئے! اس وقت حسن
اتفاق سے دو رسالے _____ مؤلفہ نواب صاحب

مؤمن و مأوائے اہل کمال، امیر المؤمنین مجتہدین زمانہ حال، نواب صدیق حسن خاں صاحب
بہادر کے _____ ہمارے پاس آئے، بنظر سرسری جو ان کو دیکھا تو مدعائے احقر کے مؤید
اور اقوال محققین کے مطابق پایا، اس لئے آپ کے اطمینان و مزید تسکین کے خیال سے عرض
کئے دیتا ہوں، رسالہ موسومہ بہ ”بُغیۃ الرائد فی شرح العقائد“ میں تو نواب صاحب
اسی نزاع کے بارے میں فرماتے ہیں :

ونزد اہل تحقیق این نزاع نفطیست، وہ
قال علی القاری، والیہ مال الشاہ ولی اللہ
المحدث الدہلوی _____ انتہی بالفاظہ
(محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے، اور اسی کے
قائل ہیں ملا علی قاریؒ، اور اسی کی طرف مائل ہیں
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی _____ نواب صاحب

۱۔ مؤمن: پناہ گاہ، _____ ماوی: جیسے پناہ ۱۲ ۱۵ بُغیۃ الرائد: عقائد نسفیہ (صرف متن) کی نواب
صاحب کی فارسی شرح ہے، صفحات ۱۲۰ ہیں، مطبع صدیقی بھوپال میں ۱۳۱۵ھ میں طبع ہوئی ہے ۱۲

(۷۲)

کی بعینہ عبارت پوری ہوئی)

اور رسالہ دوم شمسی سبانتقاد الترجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح کے اخیر میں لکھتے ہیں:

وَالنِّزَاعُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ لَفْظِيٌّ، وَلِذَا قَالَ ابْنُ الْهَيْثَمِ:
 فِي الْخَفِيَّةِ لَا يَمْنَعُونَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ
 بِاعْتِبَارِ جِهَاتٍ هِيَ غَيْرُ نَفْسٍ ذَاتِ التَّصَدِيقِ،
 بَلْ يَتَفَاوَتْهُ يَتَفَاوَتْ الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْخَفِيَّةِ
 وَمَنْ وَافَقَهُمْ، لَا سَبَبَ ذَاتِ التَّصَدِيقِ، إِنَّهُ
 (مک در مسائل ملحقات غ)

(اور تحقیق یہی ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، اسی وجہ سے
 ابن ہمام نے کہا ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی کا خاف بھی
 انکار نہیں کرتے، دیگر اعتبارات سے، جو نفس تصدیق کے
 ماسوا ہیں، بلکہ حقیقہ اور ان کے ہم خیال حضرات کے خیال
 میں دیگر اعتبارات کے تفاوت سے مؤمنین میں تفاوت
 ہوتا ہے، البتہ نفس تصدیق کے لحاظ سے تفاوت نہیں ہوتا)

الحمد للہ! اس اختلاف کا نزاع لفظی ہونا دلیل عقل و شہادت اقوال جمہور محققین سے خوب
 واضح ہو گیا۔ وهو المذہب!

اب کوئی سائل لاہوری اور مجتہد امر وہی سے دریافت کرے کہ جس
 مسئلہ میں نزاع محض لفظی ہو، اور حقیقت میں سب کا اتفاق ہو، اس کی
 جہالت یا تعصب

بنابر اس قدر شور و شغب مچانا، اور بذریعہ اشتہارات و رسائل صدائے ہل تھون مبعار ہرگز
 بلند کرنا، اور بلا تدبیر سلف صالحین کو کلام و مطعون ٹھیرانا، جہالت اور تعصب کے سوا اور کیا کہا
 جائے؟ نعوذ باللہ من سوء الفہم!

بالجملہ یہ امر تو خوب واضح ہو گیا کہ قائلین زیادت و نقصان و عدم قائلین میں باہم نزاع
 لفظی ہے، اور منشأ ہر امر کا جہاں ہے، یعنی ثبوت زیادتی و کمی اور جہت سے ہے، اور عدم زیادت
 و نقصان اور اعتبار سے ہے۔

دونوں قولوں کا منشأ

باقی رہا یہ امر کہ وہ دونوں امر کیا ہیں؟ اور منشأ ہر دو قول کا کیا
 ہے؟ سوال عرض کر چکا ہوں کہ ایک قول کا منشأ مجرد نفس ایمان
 ہے، اور قول ثانی کا منشأ ایمان کامل یعنی تصدیق مع الاعمال ہے، کما ہونظ امر

۱۔ اعتقاد الخ، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے ایک رسالہ کی نواب صاحب کی شرح ہے صفحات ۷۶،

ساز متوسط ہے ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

— اور اگر کسی صاحب کو اس امر کا تسلیم کرنا اس وجہ سے دشوار ہو کہ اس کا قائل یہ احقر ہے، تو ان کے اطمینان کے لئے ایک ڈٹوسند معتبر عرض کئے دیتا ہوں، جس کے ملاحظہ کے بعد یہ امر بھی محقق ہو جائے، اور گنجائش انکار کسی کو باقی نہ رہے۔

① شاہ صاحب کا حوالہ | اول تو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ہی کا قول ملاحظہ فرمائیے، جو اوپر نقل ہو چکا ہے: وَثَابِتُهُمَا: الْإِيمَانُ الَّذِي

يَكُونُ عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْآخِرَةِ مِنَ النِّجَاةِ وَالْفَوْزِ بِالدرجات، وهو متناول لكل اعتقاد حقيق وعملي مرضي الخ، دیکھئے! قسم اول ایمان کی جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہے، یعنی جس کی وجہ سے آدمی کفر سے نجات پا جائے جس کو ایمان مجرد اور نفس ایمان کہنا چاہئے، اس میں تو ثبوت زیادت و نقصان کے قائل نہیں ہیں، ہاں! قسم ثانی جس میں اعمال مرضیہ بھی شامل ہیں یعنی ایمان کامل اس میں البتہ ثبوت زیادت و نقصان کے قائل ہیں۔ وهو المطلوب!

② امام غزالی کا حوالہ | اور دیکھئے! حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ "احیاء العلوم" میں تقریر طویل کے بعد فرماتے ہیں:

فَإِنْ قُلْتَ: قَدْ مَالَ الْإِخْتِيَارُ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ حَاصِلٌ دُونَ الْعَمَلِ، وَقَدْ اشتهر عن السلف قولهم الْإِيمَانُ: عَقْدٌ وَقَوْلٌ وَعَمَلٌ، فَمَا مَعْنَاهُ؟ قُلْنَا: لَا يَبْعَدُ أَنْ يُعَدَّ الْعَمَلُ مِنَ الْإِيمَانِ، لِأَنَّهُ مُكْمِلٌ لَهُ وَمُقَرَّرٌ

إِلَى أَخْرَاقِهَا، (احیاء العلوم ص ۱۷۱)

اب غور فرمائیے! اول تو امام غزالی نے اس امر کو بیان کیا ہے کہ نفس ایمان میں اعمال داخل نہیں ہیں، بلکہ امر زائد اور توابع ہیں، اس کے بعد یہ اعتراض و جواب ذکر فرمایا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمال صالحہ نفس ایمان پر زائد، اور ایمان کامل یعنی ایمان مع التوابع واللواحق میں داخل ہیں۔ وهو المطلوب!

اور چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں:

فَإِنْ قُلْتَ: فَقَدْ اتَّفَقَ السَّلَفُ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، يَزِيدُ بِالطَّاعَةِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعْصِيَةِ، فَإِذَا كَانَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِيمَانُ، فَلَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ؟

فاقول: السلف هم الشهود العدول، وما لأحد عن قولهم عدول، فما ذكره حق
 وإنما الشأن في فهمه، وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده،
 بل هو مزيد عليه يزيد به، والزائد موجود والناقص موجود، والشئ لا يزيد بذاته،
 فلا يجوز أن يقال: الإنسان يزيد برأيه، بل يقال: يزيد بلحيته وسمته، ولا يجوز
 أن يقال: الصلوة تزيد بالركوع والسجود، بل تزيد بالآداب والسنن، فهذا انصرح بان
 الإيمان له وجود، ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان، انتهى، (إحياء العلوم)
 (ترجمہ: اگر آپ کہیں کہ سلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایمان طاعت سے بڑھتا ہے اور معصیت
 سے گھٹتا ہے، پس اگر ایمان صرف تصدیق کا نام ہے تو اس میں زیادتی کسی تصور نہیں ہو سکتی؟

تو میں یہ جواب دوں گا کہ سلف شاہد عدل ہیں، ان کے قول سے سرتابی نہیں کی جاسکتی، ان کا ارشاد بجا ہے، صرف سمجھنے کا فرق ہے، سلف کے ارشاد ہی میں اس قول کی دلیل بھی ہے، کہ عمل ایمان کے اجزاء میں سے، اور اس کے وجود کے ارکان میں سے نہیں ہے، بلکہ عمل ایمان سے ایک زائد چیز ہے، جس سے ایمان بڑھتا ہے، اور زائد بھی موجود ہوتا ہے، اور ناقص بھی موجود ہوتا ہے، اور کسی چیز کی ذات میں زیادتی نہیں ہوتی، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان اپنے سر سے بڑھ گیا، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ڈاڑھی سے بڑھ گیا، اپنے موٹاپے سے بڑھ گیا، اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نماز کو عروج سے بڑھ گئی، بلکہ آداب اور سنن سے زیادہ ہوا کرتی ہے، پس یہ اس بات کی صراحت ہے کہ ایمان کے لئے مستقل وجود ہے، پھر موجود ہونے کے بعد کی بیشی سے اس کی حالت مختلف ہوتی ہے)

حضرت امام غزالی رحمہ اللہ کے اس ارشاد سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے، اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بعض اشخاص کم فہمی کی وجہ سے اس قول کو اقوالِ سلف کے مخالف سمجھتے ہیں، سلف کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اعمال جزیر یا رکنِ ایمان ہیں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ بعد وجودِ ایمان اعمال صالحہ اس پر متفرع اور لاحق ہو جاتے ہیں، یعنی ایمان کامل بمعنی مذکور میں اعمال داخل ہیں، اور ایمان کو اعمال کے ساتھ ایسی مناسبت ہے جیسی ریش یا فری کو انسان کے ساتھ اور آداب و سنن کو نفسِ صلوة کے ساتھ۔۔۔۔۔ جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اعمالِ حسنہ توابع اور مُثَمَّنَاتِ ایمان ہیں، جزءِ ایمان ہرگز نہیں۔

اب ہمارے مجتہد صاحب خواب غفلت سے مُشغول ہو کر ملاحظہ فرمائیں کہ عرضِ اقدس میں اور ارشادِ امام میں کچھ فرق تو نہیں؟ انصاف و فہم سے دیکھئے تو ہمارا مطلب مع شیئی زائد، کلامِ امام

سے واضح و ثابت ہے، اعمال کا مُتِم و مُکَمَّل ہونا تو ثابت ہوا ہی تھا، ساتھ میں اس امر کی تصریح بھی ہو گئی کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اگرچہ یہ دونوں لازم مُلازم ہیں، مگر آپ کے لئے تصریح ضروری معلوم ہوتی ہے، چنانچہ آگے چل کر آپ اس امر کا بھی انکار فرمائیں گے، سو تصریح مذکور ان شاء اللہ وہاں کام آجائے گی۔

اور سنتے! امام نووی نے جو شرح مسلم میں اس بحث میں شیخ
 (۳) امام ابن صلاح کا حوالہ امام ابو عمرو بن صلاح کا قول نقل کیا ہے، اخیر قول میں یہ عبارت ہے:

ثُمَّ إِنَّ اسْمَ الْإِيمَانِ يَتَنَاوَلُ مَا فِى سِرِّهِ بِهَ الْإِسْلَامِ
 فِى هَذَا الْحَدِيثِ وَسَائِرِ الطَّاعَاتِ لَكُنْهَا ثَمَرَاتٍ
 لِلتَّصَدِيقِ الْبَاطِنِ الَّذِى هُوَ أَصْلُ الْإِيمَانِ
 وَمُقَوِّيَاتٍ وَمُتِمَّاتٍ وَحَافِظَاتٍ لَهُ، اُنْتَهَى،
 (مسلم شریف مع شرح نووی ص ۱۲۹ مصری)

(ایمان ان تمام چیزوں کو شامل ہے جن کو اس حدیث
 میں اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا گیا ہے اور دیگر طاعات
 کو بھی شامل ہے، کیونکہ یہ طاعات تصدیق قلبی کے
 — جو اصل ایمان ہے — ثمرات ہیں، اور
 اس کے لئے مُقَوِّی مُتِم اور حافظ ہیں)

دیکھئے! اس عبارت سے بھی اُمُرُنِ سَابِقِیْنِ صاف ظاہر ہیں، یعنی ایمان فقط تصدیق قلبی
 کا نام ہونا، اور اعمال صالحہ کا مُتِم و حافظ و ثمرۃ ایمان ہونا، جزو ایمان نہ ہونا، و صواب المطلب!
 علاوہ انہی امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قول قاضی عیاض
 (۴) قاضی عیاض کا حوالہ کا جو شرح مسلم میں نقل فرمایا ہے، اس کا مطلب بھی بعینہ
 یہی ہے۔ وہو هذا:

(مَنْ وَجَدَتْهُمُ فِى قَلْبِهِ مِثْقَالُ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ، وَنِصْفَ مِثْقَالٍ مِنْ خَيْرٍ، وَمِثْقَالُ ذَرَّةٍ)
 قَالَ الْقَاضِى عِیَاضٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ: قِيلَ مَعْنَى "الْخَيْرِ" هُنَا الْيَقِيْنُ، قَالَ: وَالصَّحِيْحُ اَنْ مَعْنَاهُ شَيْءٌ
 زَائِدٌ عَلَى مُجَرَّدِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ مُجَرَّدَ الْإِيمَانِ الَّذِى هُوَ التَّصَدِيقُ لَا يَتَجَزَّأُ، وَأَمَّا هَذَا الْبَقْرَى
 لَشَيْءٍ زَائِدٍ عَلَيْهِ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ، أَوْ ذِكْرِ خَيْرٍ، أَوْ عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ مِنْ شَفَقَةٍ عَلَى مَسْكِيْنٍ
 أَوْ خَوْفٍ مِنَ اللّٰهِ تَعَالَى، أَوْ نِيَّةٍ صَادِقَةٍ، وَيَكْدُلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِى الرِّوَايَةِ الْآخَرَى — إِلَى
 آخِرِ كَلَامِهِ الطَّوِيلِ، (نووی شرح مسلم ص ۳۲ مصری)

(ترجمہ: تم جس کے دل میں ایک دینار کے بقدر خیر پاؤ، اور آدھے مثقال کے بقدر خیر پاؤ، اور ذرہ)

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا کلام مبارک میں کہا گیا ہے کہ لفظ نہ خیر سے مراد یقین (ایمان) ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے مراد وہ شئی ہے جو اصل ایمان پر زائد ہے، کیونکہ نفس ایمان جس کی حقیقت تصدیق ہے منقسم نہیں ہوتا، یہ تجزیہ اور انقسام اس چیز کا ہوتا ہے جو ایمان پر زائد ہے، یعنی عمل صالح یا ذکر خفی یا دل کے اعمال میں سے کوئی عمل مثلاً مسکین پر شفقت، اللہ سے خوف، سچی نیت۔۔۔ اور اس پر دلالت کرنے والا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جو دوسری روایت میں ہے۔۔۔ ان کا کلام آخر تک پڑھئے دیکھئے! اس ارشاد سے بھی صاف ظاہر ہے کہ اصل ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، اور اس میں تجزیہ کی گنجائش نہیں، بلکہ یہ تجزیہ اور کمی بیشی امر زائد علی الایمان میں یعنی اعمال صالحہ میں ہوتی ہے، وهو المذعی!

⑤ دیگر علماء کا حوالہ | علیٰ هذا القیاس حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب وغیرہ علمائے محققین نے بھی بعینہ یہی ارشاد فرمایا ہے، کہ نفس ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، اور اس میں زیادت و نقصان کا احتمال نہیں، ہاں! اعمال صالحہ میں بیشک اس کمی و زیادتی کی گنجائش ہے، مگر وہ متممات و توابع ایمانی ہیں، نفس ایمان میں داخل نہیں۔

خلاصہ بحث | احمد رضا! دلیل عقلی و اقوال سلف صالحین سے یہ امر خوب واضح ہو گیا کہ ایمان یعنی نفس تصدیق میں کمی زیادتی نہیں ہوتی، ہاں! متممات ایمانی و توابع ایمانی یعنی اعمال صالحہ میں البتہ اس امر کی گنجائش ہے۔۔۔ سو بعینہ یہی حضرت امام رحمہ اللہ بالتصریح فرماتے ہیں، اَلْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِي الْاِيْمَانِ وَالتَّوْحِيدِ مُتَّفَاعِلُونَ فِي

۱۔ مفہیم شہیر علامہ قرطبی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۱ھ) تحریر فرماتے ہیں: قد اختلف العلماء في زيادة الایمان ونقصانه على اقوال، والعقيدة في هذا على ان نفس الایمان الذي هو تاج واحد، و تصدیق واحد بشئ عا، انما هو معنى كود، لا يدخل معه زيادة اذا حصل، ولا يبقى منه شئ اذا زال، فلم يبق الا ان تكون الزيادة والنقصان في متعلقاته، دون ذاته (تفسیر قرطبی ج ۲ ص ۲۸ سورہ آل عمران کی آیت ۱۵۷ کی تفسیر) ترجمہ: ایمان کی کمی بیشی کے مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، اور اس بارے میں عقیدہ یہ ہے کہ نفس ایمان جو ایک تاج اور کسی چیز کی ایک تصدیق ہے وہ بسیط (غیر مرکب) چیز ہے، جب وہ وجود میں آتی ہے تو اس میں زیادتی نہیں ہو سکتی، اور جب وہ ختم ہو جاتی ہے تو اس میں سے کچھ باقی نہیں رہتا، لہذا کمی بیشی صرف اس کے متعلقات (اعمال و اخلاق) میں ہو سکتی ہے، اس کی ذات میں نہیں ہو سکتی ۱۲

الأعمال، كما مرّ۔

بالجملہ ارشاد امام، واقوال محققین، وحضرات اہل حدیث رحمہم اللہ باہم متفق و متحد ہیں، یہ فقط مجتہدین زمانہ حال کی خوش فہمی وانصاف پرستی ہے، کہ اس کو اختلاف حقیقی ٹھہرا کر نمونہ شور و محشر کھڑا کر رکھا ہے۔ اب اس کے بعد بروئے انصاف ہم کو اور کسی امر کے عرض کرنے کی حاجت نہیں، کیونکہ جب اس بارے میں حنفیہ کا مشرب بعینہ مشرب محدثین و محققین وغیرہ ٹھہرا، تو اب بالفرض اگر یہ قول بظاہر کسی نص کے مخالف معلوم ہو، یا اور کوئی شبہ پیش آئے، تو اس کی جواب دہی سب کے ذمہ ہے، اس کے بھروسے خاص حنفیہ پر اعتراض کرنا سخت بے انصافی ہے۔

ملا علی قاری کی عبارت سے خصم کا استدلال | لیکن بیاس خاطر مجتہد صاحب، و بنظر مزید توضیح استحضار ناہم ان غدرات و دلائل کا بھی جواب عرض کئے دیتے ہیں کہ جو ہمارے مجتہد صاحب نے معانی و مطلب سے اعراض کر کے محض الفاظ ظاہری کی وجہ سے اس دفعہ میں بیان فرماتے ہیں۔ سو ایک دلیل تو ہمارے مجتہد صاحب کی وہی ہے جو حوالہ ملا علی قاری پہلے گزر چکی ہے، وہو هذا:

قوله: شرح عقائد نسفیہ، و شرح فقہ اکبر ملا علی حنفی میں مذکور ہے: وقال بعض لمحققین كالقاضي عضد الدين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوّة وضعفاً، للقطع بأن تصديق أحاد الأمة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم، ولذا قال إبراهيم: ولكن ليظمن قلبي. انتهى

پہلا جواب | سو اس دلیل کا اول جواب تو یہی ہے کہ حسب معروضہ بالا یہ محض تنازع لفظی ہے، اگر کچھ شبہ ہو تو شرح فقہ اکبر کو ملاحظہ فرمایئے، جہاں عبارت مذکورہ موجود ہے، اسی کے جواب میں ملا علی قاری فرماتے ہیں:

وَنُوقِشَ بِأَنَّ هَذَا مُسَلَّمٌ، لَكِنْ لَاطَائِلَ تَحْتَهُ، إِذَا الذَّرَاعُ انْتَهَاهُ فِي تَفَاوُتِ الْإِيمَانِ بِحَسَبِ الْكَمِّيَّةِ أَوِ الْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ، فَإِنَّ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ كَثِيرًا مَا تَسْتَعْمَلُ فِي الْأَعْدَادِ،

۱۔ ”اہل حدیث“ سے مراد محدثین عظام ہیں، غیر مقلدہ مراد نہیں ہیں ۱۲۔ شرح عقائد نسفی ص ۹۳، بحث: الایمان لایزید ولا ینقص ۱۲۔ اس عبارت کا ترجمہ اور حوالہ پہلے ص ۳ پر گزر چکا ہے ۱۲۔

وَأَمَّا التَّفَاوُتُ فِي الْكَيْفِيَّةِ أَيْ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ فَخَارُجٌ عَنْ مَحَلِّ الزَّعَامِ، وَلِذَا ذَهَبَ الْأَمَامُ الرَّازِيُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لِقَطْعٍ، رَاجِعٌ إِلَى تَفْسِيرِ الْإِيمَانِ، فَإِنْ قُلْنَا هُوَ التَّصَدِّيقُ فَلَا يَقْبَلُهُمَا، لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْيَقِينُ، وَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ، وَإِنْ قُلْنَا هُوَ الْأَعْمَالُ أَيْضًا فَيَقْبَلُهُمَا، فَهَذَا هُوَ الْحَقِيقُ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَعْتَمَلَ عَلَيْهِ، أَنْتَهَى (شرح فقہ اکبر ص ۱۳) ترجمہ: قاضی عضد الدین رجبی رحمہ اللہ کا قول (کہ ایک امتی کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی) یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ برابری نہیں ہو سکتی، لیکن یہ بے فائدہ بات ہے، کیونکہ محل بحث یہ بات ہے کہ کسیت یعنی قِلَّت و کثرت کے اعتبار سے ایمان میں تفاوت ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ ”زیادتی و کمی“ کا زیادہ تر استعمال اعداد (شمار) میں ہوتا ہے، (یعنی عام طور پر کمیت کا تفاوت ہی زیادتی و کمی کہلاتا ہے) رہا کیفیت کا تفاوت یعنی قوی ہونا اور ضعیف ہونا، تو وہ محل بحث ہی نہیں ہے، اور اسی وجہ سے امام رازی اور بہت سے مشکائین کا رجحان یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے جس کا تعلق ایمان کی تعریف سے ہے، اگر ہم ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دیں تو ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ ایمان کے لئے ضروری چیز یقین ہے اور یقین میں تفاوت نہیں ہوتا، اور اگر ہم ایمان کی حقیقت میں اعمال کو بھی شامل کریں، تو ایمان کی بیشی کو قبول کرتا ہے، یہی تحقیقی بات ہے جس پر اعتماد کرنا ضروری ہے)

سُخْنِ شَنَاسِ نہ ۰۰۰! ہمارے مجتہد صاحب کے اس قسم کے اعتراضات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب تلک اصل مدعا یعنی منشأ اختلاف کیا امر ہے؟ اور حضرت امام و جمہور حنفیہ کا اس باب میں کیا مذہب ہے؟ جناب مجتہد صاحب کے فہم عالی میں نہیں آیا، ورنہ اس قسم کے دلائل، مذہب امام کے مقابل بیان نہ فرماتے، مگر مشکل زیادہ یہ ہے کہ باوجودیکہ ہم نے ادلہ کاملہ میں متنبہ کر دیا پھر بھی متنبہ نہیں ہوتے۔ دیکھتے! حضرت امام و حنفیہ اصل ایمان میں فقط زیادتی کمی کے منکر ہیں، یہ کس حقی نے کہا ہے کہ ایمان جملہ ثمنین بجمیع وجہ مساوی ہے؟ چنانچہ اسی تنبیہ کے لئے ادلہ میں یہ کہہ دیا تھا کہ ”تساوتی ایمان کے اگر معنی ہیں کہ شدت و ضعف و قوت میں برابر ہو تو آپ ہی فرمائیے یہ کون کہتا ہے؟ الخ“ لفظ شدت و ضعف و قوت کی بالقصد اسی وجہ سے تصریح کی تھی کہ ہمارے مجتہد صاحب بے سوچے سمجھے اس قسم کے شبہات نہ پیش کرنے لگیں، مگر افسوس جناب مجتہد صاحب اپنی ذکاوت، یا ہماری خوبی قسمت سے اس پر بھی نہ سمجھے، اور اسی قسم کے اعتراضات کرنے کو موجود ہو گئے۔

مجتہد صاحب! حنفیہ کا نفس ایمان میں فقط زیادتی کمی کا منکر ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ بھی ان اشار اللہ انکار نہیں کر سکتے، اور آپ کا اعتراض مذکور حنفیہ پر جب قائم ہو سکتا ہے کہ حنفیہ ایمان جملہ مومنین کو بحسب الوجہ مساوی تسلیم کریں، اور جمیع وجوہ تفاوت کا _____ خواہ زیادت و نقصان ہو، خواہ قوت و ضعف وغیرہ _____ انکار کریں، مگر علمائے حنفیہ میں سے آپ ہی فرمائیے کہ شدت و ضعف و قوت کا فیما بین ایمان جملہ مومنین کون منکر ہے؟ حضرت امام نے بھی لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ ہی صراحت فرمایا ہے، لَا يَشْتَدُّ وَلَا يَضْعَفُ یا لَا يَتَفَاوَتُ بِوَجْهِ مَنَّا نہیں فرمایا، اور بعینہ ہی معنی علمائے حنفیہ بیان فرماتے ہیں، چنانچہ عبارت ملاحی قاری سے ظاہر ہے، سو جس حالت میں کہ جمہور حنفیہ تفاوت بحسب الشدت والضعف کا انکار ہی نہیں فرماتے تو قول قاضی عضد سے بے چارے حنفیہ کو کیوں دھمکایا جاتا ہے؟

دوسرا تحقیقی جواب | آپ نے بمقتضائے ظاہر پرستی فقط اس قدر دیکھ لیا کہ قول قاضی میں جملہ لَا نَسْلِكُمْ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ

موجود ہے، یہ نہ دیکھا کہ اس کے بعد بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضَعْفًا بھی فرماتے ہیں۔
بالجملہ قاضی عضد زیادت و نقصان بالمعنی المشہور کو _____ جو کہ مخصوص بقولہ کم ہے _____ تصدیق میں ثابت نہیں کرتے، ہاں! وہ زیادت و نقصان کہ علی سبیل التوسیع شدت و ضعف کو بھی شامل مان لیا جائے، اس کا اثبات مقصود ہے، چنانچہ جملہ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضَعْفًا اس مراد پر دلیل کافی ہے، ورنہ خود کلام قاضی ہی محتمل ہوا جاتا ہے، دعویٰ تو ثبوت زیادت و نقصان کا، اور ثابت کریں تفاوت بحسب شدت و ضعف!
اور زیادت و نقصان بالمعنی الاعم تصدیق میں عندا لحنفیہ بھی مسلم ہے، دیکھئے! ملاحی قاری ہی فرماتے ہیں:

وہی تقبل لزیادۃ والنقصان باعتبار القوۃ (اور یقین کے درجوں میں قوت و ضعف کے والضعف فی مراتب الایقان، انہی (شرح الفقہ الکبیر) اعتبار سے تصدیق کی بیشی کو قبول کرتی ہے)
اس لئے بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قاضی موصوف زیادت و نقصان عدم مسلمہ حنفیہ کو ثابت نہیں فرماتے، ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ناواقف باعتبار معنی مجازی زیادت

ونقصان قول امام کے یہ معنی نہ سمجھ بیٹھے کہ عند الامام، ایمان مومنین بحسب الشدت والضعف
جی مساوی ہے، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ اس کو معارض مذہب خفیہ سمجھ کر اس کی بنا پر
اعتراض کرتے ہو۔ اس جواب تحقیقی سے تو قول قاضی بھی ٹھیک ہو جاتا

ہے، اور مذہب خفیہ پر بھی کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ بشرط فہم تائید ہی مفہوم ہوتی ہے۔

لیکن اگر کوئی صاحب بوجہ تعصب یا کم فہمی اس عرض احقر کو تسلیم نہ کریں، اور
تیسرا جواب

برخلاف تصریح مذکور ملاحظی، و دیگر محققین اس کو خواہ مخواہ تنازع حقیقی ہی

فرمائیں، اور مذہب قاضی یہی ٹھہرائیں کہ ان کے نزدیک زیادت و نقصان بہ معنی حقیقی تصدیق

میں ہوتی ہے، تو قطع نظر اس کے کہ اب خود قول قاضی ہی مختل ہو جاتا ہے، کما مَرَّ اور نیز

خلاف عقل و اقوال علماء، تصدیق میں جو کہ مقولہ کیف سے ہے۔۔۔۔۔ کی زیادتی

ماننی پڑتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ فقط قاضی عضد کے ارشاد سے خفیہ پر الزام نہیں

ہو سکتا۔

غایت مافی الباب قاضی نے امر مسئلہ خفیہ کے مقابل لائسٹم کہہ دیا، مگر اس لائسٹم

بے دلیل سے خفیہ کو الزام دینا سخت نا انصافی ہے، بالخصوص جب کہ جمہور محدثین و فقہاء و متکلمین

موافق مذہب خفیہ فرماتے ہوں، تو پھر تو ایک قاضی کے قول کو ان کے مقابلہ میں بیان کرنا بھی نازیبا

ہے، اور یہ امر حسب ارشاد امام رازی و دیگر علماء محقق ہو چکا ہے کہ نفس تصدیق میں کمی زیادتی

نہیں ہو سکتی، اگر شبہ ہو تو اقوال شاہ ولی اللہ صاحب و قاضی عیاض وغیرہ کو ملاحظہ فرمایا لیجئے،

ہاں مزید تاکید کے لئے ایک عبارت علامہ نووی رحمہ کی اور نقل کئے دیتا ہوں، جو دربارہ مَرَّ سے

احقر حکم صریحی ہے۔

قال المحققون من اصحابنا المتکلمین:

نفس التصدیق لا یزید ولا ینقص،

والایمان الشرعی یزید و ینقص بزیادة

ثمراته۔۔۔۔۔ وہی الاعمال۔۔۔۔۔ و

نقصانها، قالوا: وفي هذا توفيق بين ظواهر

النصوص التي جاءت بالزيادة، واقاويل

السلف وبين اصل وضعه في اللغة وما

(شواہد میں سے محققین متکلمین کہتے ہیں کہ نفس تصدیق

نہ زیادہ ہوتی ہے نہ کم، اور شرعی ایمان کم و بیش ہوتا

ہے اس کے ثمرات یعنی اعمال کی کمی بیشی کی وجہ سے

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ اس توجیہ سے تطبیق

ہو جاتی ہے ان نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان

جن میں زیادتی کا تذکرہ آیا ہے، اور سلف کے اقوال کے

درمیان، اور ایمان کے جو اصلی لغوی معنی ہیں ان کے

علیہ المتکلمون ، انتہی

(نوی شرح مسلم ص ۱۳۸ مصری)

کہے ہیں ان کے درمیان)

اور بعینہ ہی مضمون قاضی عیاض نے شفا میں بیان فرمایا ہے :

وَهَلِ التَّجَرُّؤُ مُمْتَنِعٌ عَلَى مَجَرَّدِ
التَّصَدِيقِ ؟ لَا يَصِحُّ فِيهِ جُمْلَةٌ ،
وَأَنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى مَازَادٍ عَلَيْهِ مِنْ عَمَلٍ
أَوْ قَدْ يَعْضُضُ فِيهِ لِاخْتِلَافِ صِفَاتِهِ
وَتَبَايُنِ حَالَاتِهِ مِنْ قُوَّةٍ يَقِينٍ ،
وَتَصَمِيمٍ اعْتِقَادٍ ، وَوُضُوحٍ مَعْرِفَةٍ
وَدَوَامٍ حَالَةٍ ، وَحُضُورٍ قَلْبٍ ، أَلَمْ يَنْهَى
(الشفا بتعريف حقوق المصطفى ص ۵۶)

کیا نفس تصدیق میں تقسیم محال ہے ؟ (جواب) نفس
تصدیق میں تقسیم قطعاً درست نہیں ہے ، اس کا تعلق
صرف ایک زائد چیز سے ہے یعنی عمل سے ہے ، یا نفس
تصدیق کو کسی تقسیم عارض ہوتی ہے تصدیق کے صفات کے
مختلف ہونے کی وجہ سے ، اور اس کے احوال کے متباہ
ہونے کی وجہ سے ، مثلاً یقین کا قوی ہونا ، اعتقاد کا
پختہ ہونا ، معرفت کا واضح ہونا ، حالت کی ہمیشگی اور
دل کا استحضار (یعنی تقسیم ایک عارضی بات ہے ،
لذا تصدیق کی تقسیم نہیں ہو سکتی)

اب ہمارے مجتہد صاحب ان دونوں عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیں کہ قول اول سے بالقریح
ثابت ہے کہ محققین شافعیہ بھی نفس تصدیق میں زیادت و نقصان کے منکر ہیں ، اور یہی عبارت
ثانی سے وضاحت ظاہر ہے ۔ مجتہد صاحب ! میں تو آپ کی وجہ سے
عبارات علمائے معتبرین حنفیہ و شافعیہ ۔ کَثَرَا اللَّهُ سَوَادَهُمْ ۔ نقل کرتے کرتے
تھک گیا ، مگر دیکھئے آپ اب بھی سمجھتے ہیں یا نہیں ؟

خوب یاد رکھیں ! خیر ! آپ اصل مطلب سمجھیں یا نہ سمجھیں ، مگر یہ خوب یاد رکھیں کہ مطلب
ہمارا بعینہ وہی ہے جو جملہ محدثین و فقہائے اہل سنت رحمہم اللہ فرماتے
ہیں ۔ اَرْجَاءُ وَغَيْرُهُ كَأَنَّكَ قَدْ فَرَّمَاؤْكَ تَوَافُكًا بِرَأْسِ سُنَّتِ وَجَمَاعَتِ يَسَّرُ كَوْنِ
اس تہمت سے نہ بچے گا ، کیونکہ مسئلہ مذکور میں فقہار و محدثین میں فقط اختلاف لفظی ہے ، یہ
آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ اکابر کی اس قدر تصریحات کے بعد بھی تنازع حقیقی ہی سمجھے
بیٹھے ہو ، مگر میں دعویٰ کرتا ہوں کہ ان شار اللہ تعالیٰ آپ اور حضرت سائل سے یہ امر گز

لے اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو زیادہ کریں۔

ثابت نہ ہو سکے گا، اگر میری عرض غلط معلوم ہو تو بسم اللہ کر دیکھتے! مگر خدا کے لئے ایجاؤ بندہ نہ ہو، جو امر آپ خلاف ارشاد و محققین و اقوال سلف، یا معارض عقل فرمائیں گے، اس کو ہم کیا کوئی اہل عقل بھی تسلیم نہ کرے گا، میں حیران ہوں کہ اس مسئلہ خاص میں جو حضرات مذہب امام پر بڑی شد و مد کے ساتھ طعن کرتے ہیں وہ کیا سمجھے ہوئے ہیں؟ اوصاف علوم ہوتا ہے کہ وہ حضرات نہ مطلب امام سمجھے، نہ اقوال سلف کو ملاحظہ کیا، فقط بعضے الفاظ مختلفہ سن کر بلا تدبیر معنی شور و شغب مچانے لگے، اور اشتہارات وغیرہ کے ذریعہ سے کیا کیا کچھ تعلق و ناز بے جا فرمانے لگے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ! یَا لَکَّعَجَبٌ وِلِیْضِیْعَةِ الْاَدَبِ! ۱

گراز بیطریز میں عقل منعدم گردد بخوردگماں نبرد هیچ کس کہ نادانم ۲

اہل عقل کے نزدیک تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے اعتراضات مذہب امام پر بعینہ ایسے معلوم ہوتے ہیں، جیسے اندھوں کی جماعت بوجہ عداوت کسی شخص پر پتھر برسائے لگے، حالانکہ وہ شخص ان کے پس پشت کھڑا ہوا ہے، تو سوائے اس کے کہ وہ آنکھوں والا، بلکہ سب دیکھنے والے اس جماعت کی اس لغو حرکت پر قہقہہ لگائیں اور کیا ہوگا؟ ہاں جو عید البصر ہو اور اس حال کے مشاہدہ سے معذور ہو اس پر ایسے امر کی لغویت ظاہر نہ ہوگی، اسی طرح بے سمجھے قول امام و اقوال سلف کے، امام پر اس قسم کے اعتراضات کرنے سے امام کے قول پر تو اعتراض ہونا معلوم! ہاں! اہل فہم و دانش البتہ بے اختیار ہنسیں گے۔

بالجملہ اب مجتہد صاحب و حضرت سائل کو لازم ہے کہ اول مذہب امام و مذہب جمہور محدثین و متکلمین میں اختلاف حقیقی ثابت کریں، بعدہ ہم سے مدعا ہے امام کے لئے حجت قطعی طلب فرمائیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر مقتضائے انصاف یہ ہے کہ عرض گذشتہ احقر کو تسلیم فرمائیں اور سمجھ جائیں کہ مذہب حنفیہ اس مسئلہ میں بعینہ مذہب جمہور ہے، اور اختلاف محض لفظی ہے، اور کلام مذکور قاضی عنود سے بلا تدبیر استدلال کرنا اپنی لیاقت ظاہر کرنا ہے۔

۱ ہائے تعجب! ادب کے اٹھ جانے پر ۱۲

۲ اگر روئے زمین سے عقل معدوم بھی ہو جائے: تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ

وہ نادان ہے ۱۲ ۳ عذیم البصر: اندھا ۱۳

ایمانیات کے بڑھنے سے، ایمان بڑھنے کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب ترائید ایمان سے زیادتِ مؤمن بہ مراد لینے پر ————— جو شروع دفعہ میں مذکور ہو چکا ہے ————— اعتراض فرماتے ہیں:

قولہ: یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ بولیں لفظ ایمان، اور مراد لیں وہ باتیں جن پر ایمان ہے، اتھی (ص ۵)

اقول: جناب مجتہد صاحب! یہ تصور ہمارا نہیں ہے، ہم بے چارے پابندِ تقلید اپنی طرف سے کیا خاک ایجاد کر سکتے ہیں؟ یہ حوصلہ و ذکاوت تو آپ جیسے مجتہدین و محققین کا حصہ ہے کہ جب قوتِ اجتہاد یہ موجزن ہوتی ہے، تو نہ اختلافِ جمہور مجتہدین کی پروا ہوتی ہے، نہ مخالفتِ سلف صالحین و محدثین کا خوف کیا جاتا ہے، چنانچہ ایک ادنیٰ نمونہ اس کا یہی دفعہ ہے، بلکہ اپنے قیاس و اجتہاد کے مقابل، اہل لغت کی بھی شنوائی نہیں ہوتی، چنانچہ پہلی دفعوں میں گزر چکا ہے، ہم پر آپ بے وجہ عتاب فرماتے ہیں، ہم تو ناقلِ محض ہیں، آپ کے زعم کے موافق اس خطا کے مرتکب تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوئے ہیں، یہ ارشاد تو انھوں نے ہی فرمایا ہے، کہ نصوصِ مشتملہ ترائیدِ ایمانی میں ایمان یعنی مؤمن بہ مراد ہے، چنانچہ دونوں بزرگواروں کے قول اور نقل کر آیا ہوں، اور زیادہ اطمینان مقصود ہو تو تواب صدیق الحسن خاں صاحب بہادر امیر المجتہدین کے رسالہ ”استقداً للترجیح“ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے! انھوں نے بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا بعینہ یہی مشرب لکھا ہے جو حضرت امام کا ہے۔ افسوس! ہمارے مجتہد الزمن نے یہ تو کہہ دیا کہ ایمان سے مؤمن بہ مراد لینا کس کے خیال میں آسکتا ہے؟ مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہ فرمائی، ہم تو بطور یقین کہتے ہیں کہ آج

۱۔ ترائید: زیادہ ہونا ————— مؤمن بہ: وہ چیزیں جن پر ایمان لایا جاتا ہے ۱۲ ۱۳ حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد کشفان کے حوالہ سے پہلے ص ۳۸ پر گذر چکا ہے، اور امام صاحب کا قول الفقہ الاکبر ص ۱۳۲ کے حوالہ سے پہلے ص ۳ پر گذر چکا ہے ۱۴ ۱۵ استقداً ص ۵ درمائل لمحفہ ص ۱۲

ہم ان معنی کی تغلیط علمائے مستند میں سے ان اشارہ کسی نے بھی نہ کی ہوگی، غایت مافی
الاباب مرجوح کہہ دیا ہو، گو وہ بھی فی الحقیقت تنازع لفظی ہے، مگر بالجزم یہ فرمادینا کہ یہ معنی
خیال ہی میں نہیں آسکتے، ہمارے مجتہد صاحب کا ثمرہ تعصب ہے۔

ایمانیات کے بڑھنے سے،
ایمان بڑھنے کی وضاحت

یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ حقیقت ایمان عند المحققین فقط تصدیق
قلبی ہے، اور یہ امر بھی سب کے نزدیک عقلاً و نقلاً بدیہی ہے
کہ اس تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ماجار بہ الرسل ہے

سواب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع ماجار بہ الرسل دو امر تھے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان
تھا، اور جب پانچ چار ہو گئے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان ہوا، علیٰ ہذا القیاس وقتاً فوقتاً جو
جوں تراوید احکام بوجہ نزول وحی ہوتا گیا، احاطہ تصدیق میں بھی وسعت و زیادتی ہوتی گئی۔

غایت مافی الاباب یہ تزايد تصدیق باعتبار ذات تصدیق نہ سہی، باعتبار تعلق سہی، مگر اس
زیادتی کو زیادتی تصدیق و زیادتی ایمان کہنا کسی طرح خلاف عقل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے کہ
جس قدر مُصدّق پہ یعنی ماجار بہ الرسل میں زیادتی ہوتی جائے گی، اسی قدر تصدیق میں باعتبار
تعلق زیادتی ماننی پڑے گی، اور ہم جمیع اوصاف میں بدایتہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ تکرر تعلقات کی
وجہ سے اصلی وصف پر اطلاق زیادتی برابر سب اہل عقل کرتے ہیں۔

دیکھئے! اگر زید کسی سائل کو دینار عطا کرے، اور عمر و درہم، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید نے
عمر سے زیادہ سخاوت کی، یا مثلاً کسی کی زیر حکومت دش شخص یا ایک شہر ہو، اور دوسرے
شخص کی زیر حکومت بیٹا آدمی یا چند شہر ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت بہ نسبت
اس کی حکومت کے زائد ہے، یا کسی کو کسی علم کے شومستلے معلوم ہوں، اور کسی دوسرے شخص
کو ہزار مستلے اس علم کے معلوم ہوں، تو اس کے علم کو اس کے علم سے بے شک زائد کہہ سکتے ہیں
اب دیکھئے مسئلہ مذکورہ میں ایک کی سخاوت و حکومت و علم کو دوسرے شخص

کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زائد کہنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقیقت علم وغیرہ میں
جو کہ منجملہ کیفیات و اوصاف ہیں۔ کوئی جزو گھٹ بڑھ گیا ہے، بلکہ محض تزايد متعلقات
کی وجہ سے اوصاف مذکورہ کو زائد کہتے ہیں، تو جیسے مسئلہ مذکورہ میں بوجہ تزايد معلوم و محکوم

وغیرہ خود علم و حکومت کو زائد کہہ دیا ہے، بعینہ اسی طرح نصوص معلومہ میں بوجہ تزیید مؤمن بہ ایمان کو زائد فرمایا ہے۔

سخت تا انصافی ہے کہ ایسے جلی امر کی نسبت مولوی محمد احسن صاحب فرماتے ہیں کہ ”یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا؟“ بالجملہ اقوال اکابر سے بھی بالتصریح اس اطلاق کی تصحیح ہوتی ہے، کھامڑا، اور عقل و عرف بھی اس پر شاہد ہیں۔

علاوہ ازیں ہم ان دلائل سے قطع نظر کر کے پوچھتے ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب ہی اب زیادت و نقصان فی الایمان کے کوئی معنی حضرت امام کے معنی سے عمدہ و اولیٰ، بلکہ مساوی ہی بیان کر دیں، اور ہم کو بھی مطلع فرمائیں کہ آیات مشتملہ زیادتِ ایمان میں زیادت سے مراد و مطلوب یہ امر ہے۔

سب اہل فہم پر ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کا مبلغ سعی و جانفشانی اس بارے میں یہ ہوگا کہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد فرمائیں گے، مگر یہ

نیک اعمال کی وجہ سے نفسِ ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟

امر پہلے محقق ہو چکا ہے کہ اعمالِ صالحہ عین یا جزو ایمان نہیں، ثمراتِ ایمان و توابعِ ایمان ہیں، سو اول تو ہم وہی اعتراض جو مجتہد صاحب نے ہم پر کیا ہے ان پر عائد کریں گے، اور کہیں گے کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ بولیں ایمان اور مرادیں ثمراتِ ایمانی! دوسرے از روئے عقل و انصاف ایمان سے مؤمن بہ مراد لینا عرفاً و نقلاً اقرب الی الفہم ہے، اور ثمراتِ ایمانی مراد لینا بہ نسبت اس کے بعید ہے، سب جانتے ہیں تصدیق بدون مُصدّق بہ اور ایمان بدون مؤمن بہ ہرگز نہیں ہو سکتا، ہاں ایمان بدون ثمراتِ ایمانی اعنی اعمالِ صالحہ بے شک موجود ہوتا ہے، بالجملہ ایمان کو جس قدر مؤمن بہ کے ساتھ اتحاد و اتصال ہے ثمراتِ ایمانی کے ساتھ ہرگز نہیں، پھر تماشا ہے کہ باوجود اس اتصال کے کہ انفکاک ہرگز ممکن نہیں، ایمان سے مؤمن بہ مراد لینا تو حضرت مجتہد صاحب کے خیال میں نہ آئے، اور ثمراتِ ایمانی باوجود امکانِ انفکاک کے، خیالِ مبارک میں آجائیں، مقتضائے فہم و ذکاوت شاید یہی ہے۔

الغرض ہماری عرض فقط یہ ہے کہ اگر ہم دلائل سابقہ سے بہا پس خاطرِ جناب دست برداری بھی کر لیں، تو اب آپ ہی کوئی معنی زیادتِ ایمان کے نصوص معلومہ میں ایسے بیان فرمائیے کہ جو معنی ماخوذ حضرت امام سے رائج ہوں، اور اگر ایسے معنی اتفاق سے میسر نہ ہوں تو خیر اتنا تو ضرور

ہو کہ بہ نسبت معنی امام، مرجوح تو نہ ہوں۔

قصہ الجمل

ہم سخت متعجب ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں عجب رقص الجمل کر رکھا ہے کبھی تو محققین حنفیہ کے موافق بن جاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ جن سے محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں انہیں سے ہمارا مطالبہ ہے، کما مقرر سابقاً، اور کبھی حضرت امام ورجہو محققین کے مدعا پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی ایمان سے مؤمن پہ مراد لینے پر استبعاد ظاہر فرمایا ہے، حالانکہ ایمان سے مؤمن پہ مراد لینا قول امام ہے، کما مقرر، اور محققین حنفیہ نے بھی یہی فرمایا ہے، اور جس حالت میں کہ مجتہد صاحب محققین حنفیہ کے موافق ہیں تو اب اس بارے میں حنفیہ پر اعتراض کرنا محض خام خیالی ہے۔

اول تو بروئے انصاف علمائے معتمدین حنفیہ میں سے کسی نے اس کا خلاف نہیں کیا، گو بظاہر کسی کے الفاظ سے کسی کو کچھ شبہ ہو، مگر فی الحقیقت مطلب میں سب متحد ہیں، — دوسرے بشرط تسلیم اگر کسی نے رجہو محققین کے خلاف کہہ دیا ہو تو اس کو مذہب حنفیہ قرار دے کر جملہ حنفیہ کو اس کی وجہ سے مقابل بنا کر مطالبہ دلیل کرنا محض تعصب و جہالت ہے، ورنہ ہم کو بھی اجازت دیجئے کہ ہر کسی عامل بالحدیث کے قول کی بنا پر ہم آپ پر اعتراض پیش کر سکیں، خواہ وہ موافق رجہو کہتا ہو یا مخالف، معتبر یا غیر معتبر۔

مجتہد صاحب کو لازم تھا کہ اس مسئلہ میں اول مذہب امام و مذہب محدثین و محققین میں تنازع حقیقی ثابت کیا ہوتا، بعدہ اپنی شرط کے موافق ثبوت مدعا کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالت پیش کی ہوتی، ان میں سے تو ایک بات بھی بیان نہ فرمائی، شرح فقہ اکبر اتفاق سے مل گئی، اس کی عبارات بے سوچے سمجھے نقل فرمانے بیٹھ گئے۔ کس نیا موخت علم تیرا من کہ مرا عاقبت نشانہ نکر

مگر موافق و مخالف میں تمیز کرنی فہم پر موقوف ہے، دیکھئے! قاضی غصد وغیرہ کے قول کی کیفیت تو عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے موافق ہے یا ہمارے! طول لا طائل | اب جو کچھ آگے آپ نے طول لا طائل سے کام لیا ہے اس کو بھی نقل

۱۰ اونٹ کا ناچ یعنی نہایت بھونڈا تماشہ ۱۱ جس نے بھی فن تیر اندازی مجھ سے سیکھا ہے اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے (گلستان ص ۵۶ سب رنگ) ۱۲

کرتا ہوں

قولہ : اور اگر یہ تاویل بعیدہ بے کھٹکے ٹھیک اور درست ہوتی، تو امام محمد صاحب علیہ الرحمۃ قول، اَیْمَانُ کَیْمَانِ جَبْرِئِلَ کو کیوں مکروہ فرماتے؟ شرح فقہ اکبر میں ہے: وَمِنْ هُمْ قَالَ الْإِمَامُ مُحَمَّدٌ عَلَى مَا ذَكَرَهُ فِي الْخُلَاصَةِ: أَكْثَرُ أَنْ يَقُولَ: اَیْمَانُ کَیْمَانِ جَبْرِئِلَ وَلَٰكِنْ يَقُولُ: اٰمَنْتُ بِمَا اٰمَنَ بِهِ جَبْرِئِلٌ، اٰنْتَهٰی، اور نیز فقہ اکبر کی شرح میں ہے: وَكَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ أَحَدٌ: اَیْمَانُ کَیْمَانِ الْاَنْبِیَاءِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) بَلْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: اَیْمَانُ کَیْمَانِ ابْنِ بَكْرٍ وَعُمَرُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) وَامْتِثِلْهُمَا

العجب کل العجب کہ جس قول کو محققین علمائے خفیہ مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں، مولف رسالہ اس قول کو بتاویل بعیدہ مجوز کر کے کہتا ہے کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ اگر حنفیوں میں اس کا منکر ہو تو بتلایئے؟ ع چہ دلاور است زردے کہ کف چراغ دارد۔ انتہی کلام (ص ۵۹)

اقول: مجتہد الزمن نے حسبِ عادت قدیم اس قول میں بھی فہم و عقل سے اعراض کر کے محض پیابندی الفاظ ظاہری جو چاہا نقل کر دیا، مجموعہ کلام میں بشرطِ فہم ایک جملہ بھی مفید مدعا سے مستدل نہیں، اہل فہم کو تو ان شاء اللہ تقاریر سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس استدلال کی سخافت ظاہر ہو ہی جائے گی، ہاں! مزید تاکید کے لئے بالاجمال کسی قدر یہاں بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

مجتہد صاحب جو معنی فرمودہ امام کو بہ لفظ تاویل بعیدہ تعبیر فرماتے ہیں، سو اس کے قرب و بعد کا حال تو مفصلاً عرض کر چکا ہوں، اور بالفرض اگر معنی امام تاویل بعیدہ ہیں، تو آپ جو معنی زیادت مراد لیتے ہیں وہ بے شک اَبْعَد ہوں گے، کَمَا مَرَّ، اور آپ نے جو قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاری کا نقل فرمایا ہے، اگر آپ

۱۔ اسی وجہ سے امام محمدؒ نے حسبِ روایت خلاصہ کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ کہنا مکروہ ہے کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام جیسا ایمان ہے، ہاں! یہ کہہ سکتا ہے کہ جن جن چیزوں پر جبرئیل ایمان لائے ہیں، میں بھی ان پر ایمان رکھتا ہوں (شرح فقہ اکبر ص ۱۲) ۲۔ جائز نہیں کہ کوئی یہ کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان کے مانند ہے، بلکہ یہ کہنا بھی مناسب نہیں کہ میرا ایمان ابو بکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان کے مانند ہے (شرح فقہ اکبر ص ۱۸) ۳۔ سخافت: کمزوری ۱۲

اس کے ماقبل کو ملاحظہ فرماتے، بلکہ خود اسی کلام کو بنظر فہم مطالعہ کرتے، تو استدلال مذکور کا فساد آپ پر بھی واضح ہو جاتا، خیر! ماقبل و مابعد کو تو رہنے دیجئے، اول خود کلام امام محمد کو دیکھئے، کہ بالتصریح قول امام حنفیہ کے مؤید ہے، ظاہر ہے کہ مطلب عبارت صاحب خلاصہ یہ ہے کہ ایمان جمیع مؤمنین باہم من جمیع الوجوہ مساوی نہیں، ہاں! باعتبار مؤمن یہ جملہ مؤمنین مساوی فی الایمان ہیں، پھر آپ ہی فرمائیے کہ مساوات علی الاطلاق کا کون قائل ہے، جو اس کلام سے آپ اس پر اعتراض فرماتے ہیں؟!

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں، اگر آپ میں سلیقہ معافی نہیں و مدعا دانی ہوتا، تو امام محمدؒ کے قول کو دیکھ کر جو کچھ اعتراضات خیالی آپ کو کلام حضرت امام اعظمؒ، و علمائے حنفیہ پر سو جھتے تھے سب دفع ہو جاتے، اور اس بارے میں پھر حضرت امام پر اعتراض و شبہ کا نام نہ لیتے، مگر آفریں ہے آپ کی رسائی ذہن پر کہ اور الثاقول مذکور سے کلام حضرت امام پر اعتراض پیش کرتے ہو!

امام محمدؒ نے ایمانی کا ایمان | اصل بات یہ ہے کہ حضرت امام نے فرمایا ہے ایمانی
جبرئیل کو مکروہ کیوں کہا ہے؟ | کا ایمان جبرئیل، اور اہل فہم پر ظاہر ہے کہ مطلب
امام مشابہت من جمیع الوجوہ نہیں، بلکہ مقصود امام یہ

ہے کہ تصدیق ما جاء به الرُّسُل اور مؤمن یہ میں سب اہل ایمان عوام ہوں یا خواص برابر و مساوی ہیں، ہاں جہات دیگر سے تفاوت بدیہی اور مسلم ہے۔ مگر
امام محمدؒ نے یہ دیکھا کہ ہر زمانہ میں فہیم و غیر فہیم سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں، اور زمانہ
اخیر میں بشہادت احادیث ایسے نام کے عالم بھی ہوں گے کہ جن کے نزدیک اجتہاد و فتویٰ کے
لئے علم و عقل کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تو اس دورانہ پیشی کی وجہ سے انھوں نے فرما دیا کہ گو
مطلب کلام، فرمودہ امام کا بھی یہی ہے، مگر چونکہ بعض کی طرف سے یہ اندیشہ ہے کہ مبادا کلام
امام سے مساوات علی الاطلاق سمجھ بیٹھیں، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب کو بھی یہی خیال خام پیدا
ہو رہا ہے، اس لئے اس مطلب کو عبارت صریح سے تعبیر کرنا بہتر ہے، تاکہ مظنہ غلط فہمی بھی
باقی نہ رہے، بشرط فہم خود لفظ اکڑکا (میں ناپسند سمجھتا ہوں) سے صاف ظاہر ہے کہ مدعا
واحد ہے، ہاں کسی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک عبارت ثانی اولیٰ و انسب ہے، یہ
مطلب ہرگز نہیں کہ کلام اول سے جو مدعا ہے وہ غلط ہے۔

بالجملہ امام محمدؒ کا مقصود غلطی سے بچانا ہے، قول امام کی تغلیط منظور نہیں، مگر ہائے افسوس! مولوی محمد احسن صاحب جیسے ذکی باوجود اس تشریح کے بھی قول امام سے مساوات مطلقہ مراد لے کر اس عبارت کو مقام اعتراض میں پیش کرتے ہیں، خیر! امام محمدؒ کی طرف سے یہ مصرعہ میں ہی پڑے دیتا ہوں ع پڑیں پتھر سمجھ پر آپ کی! سمجھے تو کیا سمجھے! اور اگر ہم پیاس خاطر جناب یہ بھی تسلیم کر لیں کہ مدعا سے امام محمدؒ یہی ہے کہ ایمانی کا ایمان جبرئیلؑ کہنا ٹھیک نہیں، بلکہ اَمَدْتُ بِمَا اَمَنَ بِهِ جبرئیلؑ کہنا ضروری ہے، تو پھر بھی بعد وضوح و ثبوت مدعا سے حضرت امام اس کا ماحصل فقط یہ ہو گا کہ امام صاحب کا مدعا تو درست ہے، مطلب امام، ثبوت مساوات من کل الوجوہ نہیں، غایت مافی الباب اس مطلب کو جملہ ایمانی کا ایمان جبرئیلؑ کے ساتھ تعبیر کرنا غلط ہوا جس کا خلاصہ وہی تنازع لفظی ہوا اور جن کی نظر کلام امام پر ہے وہ تو خوب جانتے ہیں کہ امام صاحب نے اس باب میں ایسی تصریح فرمادی ہے کہ بشرط انصاف اس قسم کے اعتراضات کا مظنہ ہی نہیں، گو اہل فہم کے نزدیک تو قول امام محمدؒ بھی مؤید قول امام ہے، مگر یہ آپ کی عادت اصلی ہے کہ جس کتاب یا عبارت سے استدلال کرتے ہو، فقط ایک دو جملہ کو موافق دیکھ کر نقل فرما کر باقی سب سے قطع نظر کر لیتے ہو، اس دفعہ کے شروع میں بھی آپ نے ایسا ہی کیا ہے، ایک جملہ کلام امام سے نقل کر کے، اور جمیع امور سے قطع نظر کر کے کہہ دیا کہ اس قول کو معنی ظاہری پر جو حمل کرتا ہے اس پر ہم اعتراض کرتے ہیں کَمَا مَرَّ مَفْصَلًا، اور اب بھی آپ نے جو فرمایا ہے، اس میں بھی بشرط فہم ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے! شرح فقہ اکبر میں اس بحث میں یہ بھی ہے:

رَوَى عَنْ ابْنِ حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ: إِيْمَانِي كَأِيْمَانِ جِبْرِئِيلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَلَا أَقُولُ: مِثْلُ إِيْمَانِ جِبْرِئِيلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لِأَنَّ الْإِيْمَانِيَّةَ تَقْتَضِي الْمَسَاوَاةَ فِي كُلِّ الصِّفَاتِ وَالْتَشْبِيْهَ لَا يَقْتَضِيْهِ، بَلْ يَكْفِي لِإِطْلَاقِهِ الْمَسَاوَاةَ فِي بَعْضِهِ، فَلَا أَحَدٌ يَسَاوِي بَيْنَ إِيْمَانِ أَحَادِنَاسٍ وَإِيْمَانِ الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ

(حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے مشابہ ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے مثل ہے، کیونکہ مثل کے معنی یہ ہیں کہ جملہ صفات میں برابری ہو، اور مشابہت کے لئے یہ ضروری نہیں، بلکہ کسی ایک وصف میں برابری کی بنا پر مشابہ کہا جاسکتا ہے، ایسا تو کوئی بھی نہ ہو گا جو ہر اعتبار سے افراد امت اور ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام

کل وجہ، انتہی (ص ۱۳۵) کے ایمان کو برابر کہتا ہو)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ عند الامام مشابہت و مساوات ایمان جملہ اہل ایمان بعض وجہ سے مراد ہے، یہ مطلب نہیں کہ بجلہ وجہ مساوی ہیں، بلکہ بالتصريح یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ایمان آحاد الناس اور ایمان ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کو بجمع وجہ کوئی بھی مساوی نہیں کہتا۔ اب آپ ہی فرمائیے کہ جب خود حضرت امام نے ایمانی کا ایمان جبرئیل کا مدعا صراحتہ بیان فرما دیا، تو اب اس مدعا پر آپ کا کون سا شبہ پیش جاسکتا ہے؟ اور قول امام محمد، مدعا سے امام کے کیونکر مخالف ہو گیا؟ مجتہد صاحب کچھ تو فہم و حیا کو کام میں لائیے، میں تو آپ کے طفیل سے عبارات نقل کرتے کرتے اور آپ کی غلطیوں پر تنبیہ کرتا کرتا تھک گیا، آپ جب فرماتے ہیں ایسی فرماتے ہیں کہ مطلب قائل سے دور و فہم اہل فہم سے یکسو ہوتی ہے۔

اب یوں جی چاہتا ہے کہ کلام مذکورہ مجتہد صاحب کے ماقبل و مابعد کو بھی نقل کیا جائے کہ اہل انصاف کو مجتہد صاحب کی لیاقت و قابلیت اور بھی واضح ہو جائے، دیکھئے! شارح فقہ اکبر نے قول مذکور امام محمد کو نقل کر کے آکرہ کی دلیل میں یہ بیان کیا ہے:

وذلك أنَّ الأولَ يوهَمُ أنَّ إيمانَه كإيمانِ جبرئيلَ عليَّ السلامِ من جميع الوجوه، وليس هو كذلك، لما هو الفرقُ البينُ بينهما (شرح فقہ اکبر ص ۱۳۵)

(اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اول سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ان کا ایمان ہر اعتبار سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں کھلا فرق ہے)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ امام محمد کو وہیوں کا وہم دور کرنا منظور ہے، قول معلوم کی تغلیط مقصود نہیں، آپ نے حسب العادت بلا تدبر فقط قول امام محمد کو نقل کر دیا، اور مابعد سے قطع نظر فرما بیٹھے، آگے دیکھئے ساری عبارت یہ ہے کہ:

(والمؤمنون مُستَوون، أي مُتَسَاوُونَ) (في الإيمان) أي في أصله (والتوحيد) أي في نفسه، وإنما قِيدْنَا بهما لأن الكفر مع الإيمان كالغنى مع البصر، ولا شك أنَّ البصرَ لو اختلف في قوة البصر وضعفه، فمنهم الخَفَشُ والاعْشَى، ومن يرى الخطَّ الشَّخِيزَ دونَ الرقيقِ لا بُزْجاجةٍ ونحوها، ومن يرى عن قرْبٍ زائِدٍ على العادة، وآخر بضدِّه، ومن هنا قال محمدٌ على ما تقدم: أكرهُ أن يقول: إيماني كإيمان جبرئيلَ الخ، وكذا لا يجوز أن يقولَ أحدٌ:

ایمانی کا ایمان الانبیاء علیہم السلام، بل ولا یکنبغی ان یقول: ایمانی کا ایمان ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما و امثالہما، فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لا یخصیہ الا اللہ سبحانہ۔ الی اخر کلامہ (شرح الفقہ الاکبر ص ۸)

(ترجمہ: اور مومنین ایمان میں یعنی اصل ایمان اور نفس توحید میں برابر ہیں، اور ہم نے یہ قیدیں اس لئے لگادی ہیں کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی ہی ہے جیسے بنیاتی اور زائیدی کی، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بنیاتی کی قوت و ضعف کے لحاظ سے دیکھنے والوں کے درجے متفاوت ہوتے ہیں، کوئی چوندا ہوتا ہے، کسی کو رتوندھا آتا ہے، کوئی موٹے خط کو تو دیکھ سکتا ہے، باریک خط کو بغیر چشمہ کے دیکھ ہی نہیں سکتا، اور کوئی بہت قریب سے دیکھ سکتا ہے، اور کوئی اس کے برعکس ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں یہ کہنا مکروہ سمجھتا ہوں کہ ”میرا ایمان جبریل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے“ اور یہ بھی جائز نہیں کہ کوئی کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان جیسا ہے، اور نہ یہ کہنا مناسب ہے کہ میرا ایمان ابوبکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان جیسا ہے، کیونکہ کلمۃ توحید کے نور کا قلوب میں جو تفاوت ہے، اس کو اللہ ہی جانتے ہیں۔۔۔ اصل کتاب میں پوری بحث آخر تک پڑھئے)

اب اہل فہم انصاف فرمائیں کہ مجموعۂ عبارت سے کس قدر واضح ہے کہ مطلب امام محمدؒ و شارح موصوف فقط بطلان مساوات من کل الوجوہ، و فساد مشابہت من حیث الشدث والضعف ہے، اس کلام سے ثبوت زیادت و نقصان فی حقیقتۃ الایمان سمجھنا مدعیان اجتہاد ہی کا کام ہے۔

مجتہد صاحب! کچھ تو شرمائیے! دعویٰ تو یہ کہ ہمارا مطلب نصیح قطعی الدلالۃ سے ثابت و محقق ہے، اور مقام استدلال میں اقوال حنفیہ بلا تمیز موافق و مخالف نقل فرمانے شروع کر دیئے، جس کو دیکھ کر اہل فہم تو یہی کہتے ہیں کہ اجتہاد و تصنیف، و افضل المتکلمین ہونے کے لئے علم تو درکنار عقل کی بھی ضرورت نہیں، ہم برابر تنبیہ کرتے چلے آتے ہیں، اور ادلہ کاملہ میں بھی مستنبہ کر دیا تھا، کہ ایمان جملہ مومنین کو باعتبار شدت و ضعف کوئی بھی مساوی نہیں مانتا، کما مکرانفا فی کلام علیؑ بن القاری، پھر تماشا ہے کہ آپ آنکھیں بند کر کے وہی دلائل پیش کئے جاتے ہو کہ مثبت شدت و ضعف ہیں، اس قسم کی عبارات سے ہم پر اعتراض کرنا آسمان کی جانب تھوکتا ہے۔

یہ قصہ تو ہو چکا، اور طرفہ ماجرا سنئے! عبارات ادلہ کا مطلب یہ تھا کہ تساوی ایمان

کے معنی اگر مساوات فی الشدّت والضعف ہے، تو اس کا حقیقہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں،
ہاں اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء و ملائک کو ایمان ہے انہی باتوں پر عوام کو بھی ایمان
ہے تو اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ سو اب ہمارے مجتہد صاحب قول سابق امام
محمد کو نقل فرما کر ادلہ کاملہ کے قول ثانی پر اعتراض کرتے ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ادلہ میں تو
یہ تھا کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ حالانکہ محققین علمائے حنفیہ اس کو مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں
مگر میں سخت حیران ہوں کہ یا اللہ! اس کو مجتہد صاحب کی خوش فہمی پر محمول کروں، یا راست بازی
و دیانت داری سمجھوں! ظاہر ہے کہ ادلہ کا مطلب تو یہی تھا کہ باعتبار امور مؤمن بہ سب
مساوی ہیں، اس کا کون منکر ہے؟ اور یہی بعینہ صراحتہ امام محمد کے قول کا مدعا ہے، پھر قول
امام محمد کی وجہ سے اس کی تغلیط کرنی صریح دھوکا دہی نہیں تو کیا ہے؟ افسوس! ہم تو اب
تک یہ سمجھ رہے تھے کہ ہمارے مجتہد صاحب کو عقل و فہم کی زیادہ ضرورت ہے، مگر معلوم ہوتا
ہے کہ شاید راست بازی و دیانت داری کی بھی احتیاج ہے۔

جو عقل و فہم و دیانت کہیں یہاں پکتی تو ہم بھی لیتے کسی اپنے ہربان کے لئے!
ہم تو اب تک اسی امر کے شاکی تھے کہ تمام دفعہ میں مجتہد صاحب تنازع لفظی کو
تنازع حقیقی سمجھ کر، اور مطلب قائلین و مذہب امام سے قطع نظر فرما کر اعتراض پیش کر رہے
ہیں، مگر ماشاء اللہ اب اس سے بھی ترقی فرما کر ظاہر الفاظ سے بھی یکسو ہو کر بہتان صریح سے
کام لینے لگے، ترقی معکوس اسی کو کہتے ہیں! اور تماشا یہ ہے کہ الٹا ہم کو دھمکاتے ہیں اور
فرماتے ہیں کہ ع

خیر! آپ نے اچھا کیا یہ مصرعہ لکھ دیا، شاید ہم بھی لکھتے تو یہی لکھتے، اہل فہم اس کا
مصدق آپ سمجھ لیں گے کہ کون ہے۔ عاقلان خودی دانند!

اب آگے ہمارے مجتہد صاحب اور استدلال عجیب پیش
استدلال عجیب! کرتے ہیں!

قولہ: اگر عوام مقلدین جن کا ایمان تقلیدی ہے، ایمان میں قدم بقدم انبیاء اور ملائک
کے ہیں، تو امام صاحب وغیرہ کے نزدیک بسبب نہ چھوڑنے تقلید کے اور ترک کرنے نظر
و استدلال کے کیوں گنہگار و عاصی رہتے ہیں؟ شرح فقہ اکبر میں ہے الی آخر ما قال (منہ)
اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے جو عبارت شرح فقہ اکبر نقل فرمائی ہے،

دیکھ لیجئے صاف موجود ہے :

قال ابو حنیفہ وسفیان الثوری ومالک
والاوزاعی والشافعی واحمد وعامة الفقهاء
واهل الحديث رحمهم الله تعالى: حکم ایمانہ
ولکنہ عاجز بترك الاستدلال، انتہی
(شرح الفقہ الاکبر ص ۱۳۳)

(امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام مالک، امام اوزاعی
امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور عام فقہاء اور محدثین
نے فرمایا کہ اگر اپنے ایمان و عقائد کے دلائل معلوم
نہ ہوں تو ایسے شخص کا ایمان تو صحیح ہے، البتہ وہ اس
کو تاہی کی وجہ سے گنہگار ہے)

ہمارا اور آپ کا نزاع تو _____ گو آپ اصل مطلب نہ سمجھیں _____ فقط اس
امر میں ہے کہ آپ کے کہنے کے موافق حقیقت ایمان میں کمی زیادتی ہے، اور ہم کیا! جمہور علمائے
اہل سنت و جماعت اس کو غلط فرماتے ہیں، پھر شخص مذکور کے _____ بوجہ ترک استدلال
_____ عاصی ہونے سے ثبوت زیادت فرمائیے تو سہی کیونکر ہوا؟ شاید آپ مساوات
ایمان جملہ مومنین کے یہ معنی سمجھے ہو کہ جیسے انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں، اسی
طرح پر عوام مومنین کو بھی معصوم ہونا چاہئے، نعوذ باللہ من هذه الخرافات!

جناب عالی! پہلے عقل و ہوش مجتمع کر کے منشا نزاع کو سمجھئے، پھر کچھ منہ سے نکالئے،
اور اگر بے سوچے سمجھے عبارات نقل فرمانے سے موافق مثل مشہور کے ہمیں بوجہ میں دا بنا
منظور ہے، تو خیر جو چاہئے فرمائیے، اور اس استدلال عجیب سے یہ بھی معلوم ہونا ہے کہ
آپ کے نزدیک احکام مؤمن بہا میں عوام لوگ انبیاء علیہم السلام کے قدم بقدم نہیں، ورنہ
آپ اس قدم بقدم ہونے پر اعتراض ہی کیوں فرماتے؟ سو یہ آپ کا مطلب اول تو جملہ امت
بما آمن بہ جبرئیل جس کو آپ اپنی تائید کے لئے ابھی نقل کر چکے ہیں صریح مخالف، مع
هذا ایسا بدیہی البطلان ہے کہ اہل سنت سے لے کر خوارج و معتزلہ تک کوئی بھی اس کا
قابل نہیں، آپ اگر سچے ہیں تو بتلایئے! فیما بین المؤمنین باعتبار مؤمن بہ کون زیادت
و نقصان کا قائل ہے؟ مجتہد صاحب! نفس ایمان میں زیادت و نقصان ماننے سے تو مذہب
خوارج و معتزلہ ہی کی موافقت مفہوم ہوتی تھی، مگر ایمان مؤمنین کو باعتبار مؤمن بہ کے زائد
و ناقص کہنے سے تو ایجا بد بندہ کمال کو پہنچ گیا، دیکھئے! یہ آپ کا اجتہاد بے بنیاد اور کیا کیا
رنگ لاتا ہے!

سبحان اللہ! شارح موصوف تو جمیع مجتہدین و محدثین و فقہاء کا مذہب کس صراحت

کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ صَحْرَ اِيْمَانِهٖ وَلَكِنَّهٗ عَاصٍ بِثَرِكِ الْاِسْتِدْلَالِ جس کا ماحصل یہ ہوا کہ شخص مذکور مؤمن ہے، یعنی نفسِ ایمان میں کچھ خرابی نہیں، ہاں ایک امر آخر کی وجہ سے وہ شخص عاصی ہے، اور آپ بلا تدبیر اس سے ثبوتِ زیادت فی نفسِ الایمان کرتے ہیں!۔

ایمان مقولہ کیف سے ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب ایمان کے مقولہ کیف سے ہونے پر یعنی حقیقتِ ایمان فقط تصدیقِ قلبی ہونے پر اعتراض فرماتے ہیں:

قولہ: ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا محض دعویٰ ہے، جب تک مدلل نہ کیا جاوے کیونکر تسلیم ہو؟ کیونکہ جو لوگ قائل ہیں اس بات کے کہ اعمال بھی داخل ایمان ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیونکر مقولہ کیف سے ہوگا؟ جب تک عدم دخولِ اعمال، حقیقتِ ایمان میں دلیل سے ثابت نہ کیا جاوے، انتہی (ص ۵)

اعمال ایمان کا جز نہیں | اقول بحول اللہ وقوتہ! جناب مجتہد صاحب! اعمال کا حقیقتِ ایمان میں داخل ہونا تو اہل سنت و جماعت میں

۱۔ حکماء نے کائنات کو دس اجناس عالیہ میں تقسیم کیا ہے، جن کو مقولاتِ عشرہ کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقولہ کیف ہے جس کی تعریف ہے عَرَضٌ لَا يَقْتَضِي لِدَا اِتِهٖ قِسْمَةً، وَلَا اِنْسِبَةً (کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات سے نہ ہٹوے کو چاہے، نہ نسبت کو) ”قسمت نہ چاہئے“ کی قید سے مقولہ کم سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ کم بالذات تقسیم کو چاہتا ہے، جیسے اجسام مقولہ کم سے ہیں، اس لئے ان کو بانٹا جاسکتا ہے، اور ”نسبت نہ چاہئے“ کی قید سے دیگر مقولات سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اضافت جیسے اُبُوْتُ (باپ ہونا) اَب (باپ) کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، مگر مقولہ کیف کو سمجھنے کے لئے کسی چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور لذاتہ کی قید اس لئے ہے کہ جو کیفیات اپنے محل کے واسطے سے قسمت یا نسبت کو چاہتی ہیں وہ تعریف سے خارج نہ ہو جائیں، جیسے ایمان بالذات قسمت کو نہیں چاہتا، مگر اپنے محل یعنی مُؤْمِنُ بہ کے اعتبار سے قسمت کو چاہتا ہے، اس لئے تمام مؤمنین کے ایمان میں مُؤْمِنُ بہ کے اعتبار سے مساوات ہے ۲

سے کسی کا بھی مذہب نہیں، بلکہ جو ایسا کہے وہ مذہب اہل سنت سے خارج ہے، یہ رائے تو اہل اعتزال و خوارج کی ہے کہ نفس ایمان کا رکن اعمالِ صالحہ کو بھی کہتے ہیں، یہ احقر بھی اوراقِ سابقہ میں بالتفصیل اس کو عرض کر آیا ہے، گھبرائیے نہیں، ذرا ہوش و حواس مجتمع کر کے آپ بھی تو ملاحظہ فرمائیے کہ جس حالت میں اعمالِ صالحہ کو حسب ارشادِ جناب داخلِ حقیقتِ ایمان مان لیا جائے۔۔۔۔۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وجودِ کُل، بدون وجودِ اجزا ممکن نہیں۔۔۔۔۔ تو پھر یہ مطلب ہوا کہ بدون اعمالِ صالحہ حصولِ نفسِ ایمان ممکن ہی نہیں، اور یہ بعینہ مذہبِ معتزلہ و خوارج۔۔۔۔۔ خذ لکم اللہ۔۔۔۔۔ ہے، خدا کے لئے ہماری بدشگونی کی طمع میں اپنی ناک کو تو نہ بھول جائیے۔

دلائلِ نقلیہ اور دلائلِ نقلیہ مطلوب ہیں تو اوراقِ سابقہ میں دیکھ لیجئے کہ بحثِ ثبوتِ تنازعِ لفظی میں اقوالِ محققین مثل شاہ ولی اللہ صاحب، و شاہ عبدالعزیز صاحب، و امام غزالی، و شیخ ابو عمرو بن صلاح، و قاضی عیاض، و امام نووی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نقل کر آیا ہوں جن سے صاف ظاہر ہے کہ اعمالِ صالحہ داخلِ نفسِ ایمان نہیں، بلکہ مُتِمَّات و ثمراتِ ایمانی ہیں، اور اگر اب بھی اور دلائلِ واضحہ مطلوب ہوں تو دیکھئے کہ امام فخر الدین رازیؒ فرماتے ہیں:

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول: الايمان عبارة عن التصديق بِكُلِّ مَا عُرِفَ بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد (تفسير كبير ص ۲۵ ج ۲)

(جب آپ یہ تمہید سمجھ گئے تو ہم کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کا اور اعتقاد کا جن کے متعلق بدیہی طور سے یہ معلوم ہو چکا کہ وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جز ہیں)

اس کے بعد چچہ دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فقط تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اعمالِ صالحہ داخلِ حقیقتِ ایمانی نہیں، آخر کے تین دلائل جن میں مدعا سے مذکور کو بذریعہ آیاتِ قرآنی ثابت کیا ہے عرض کرتا ہوں:

الرابع: ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قال "وَالَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِمَا قَالَتْ هُمْ وَلَمْ يَمُؤْمِنُوا" وقوله "وَلَقَبُهُ مُطْمِنٌ بِالْإِيمَانِ" "كُتِبَ

فی قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا، وَلَتَأْيِدُ خَلِ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ،
 الخامس: ان الله تعالى ایما ذکر الایمان قرآن العمل الصالح بہ، ولو کان العمل
 الصالح داخل فی الایمان لکان ذلك تکراراً.

السادس: انه تعالى كثيراً اذکر الایمان وقرنه بالمعاصی قال «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ
 يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» «وَرَأَوْا طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا»، الخ (تفسیر کبیر ص ۳۶)
 (ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک میں ایمان کا ذکر کیا ہے تو اس کی اضافت قلب
 کی طرف فرمائی ہے (جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق قلب ہی سے ہے) اس کے بعد چار آیتیں ذکر کی ہیں
 پانچویں یہ کہ جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان کا ذکر کیا ہے تو اعمال صالحہ کو اس کے ساتھ ذکر کیا ہے
 پس اگر عمل صالح ایمان میں داخل ہوتا تو ایمان کے بعد عمل صالح کا ذکر تکرار ہوتا۔
 چھٹی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہ ایمان کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ معاصی کو بھی ذکر
 کیا (جس سے عمل اور ایمان کا تغایر معلوم ہوتا ہے) اس کے بعد دو آیتیں ذکر کی ہیں
 بعدہ فرماتے ہیں:

واحتج ابن عباس علیٰ ہذا بقولہ تعالیٰ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ
 فِي الْقَتْلِ» مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، اِلَىٰ آخِرِ كَلَامِهِ الشَّرِيف (حوالہ سابق)
 (ترجمہ: اور حضرت ابن عباس نے اس پر ارشاد باری تعالیٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ
 سے استدلال کیا ہے۔۔۔۔۔ امام رازی کا اخیر تک کلام پڑھئے)

اور بعینہ یہی تقریر صاحب بیضاوی نے بیان کی ہے، اور اس مطلب کو یعنی حقیقت
 ایمان محض تصدیق قلبی ہونے کو آیات مذکورہ وغیرہ سے ثابت کیا ہے، اور دیکھئے! امام رازی
 نے یہ بھی بیان فرمایا ہے:

ان الایمان اقرا باللسان ومعرفة بالقلب و (ایمان زبان سے اقرار کرنا اور دل سے پہچاننا ہے)
 هو قول ابی حنیفہ وعامة الفقهاء، انتہی (تفسیر کبیر ص ۳۶) اور یہی امام ابو حنیفہ اور عام فقہاء کا قول ہے
 اب مجتہد صاحب دیکھئے! ہماری عرض، آیات قرآنی واقوال مفسرین و جمہور فقہاء کے
 ارشاد سے ثابت ہو گئی یا نہیں؟ بلکہ احادیث کثیرہ اس امر پر دال ہیں، چنانچہ کتب تفسیر و حدیث

مثل نووی وغیرہ میں موجود ہیں، اس کے شواہد اس قدر کتب مختلفہ میں موجود ہیں کہ جن کا نقل کرنا سخت دشوار ہے، اور ان اشارات میں قدر احقر نے بیان کر دیئے ہیں، ان کو بھی آپ دیکھ کر بشرط فہم ہی فرماؤ گے۔ ع تنہم داغ داغ شرمینہ کجا کجا نہم؟! مگر یہ میں خود کہتا ہوں کہ یہ دلائل مذکورہ مخالف مذہب اہل حدیث و مذہب شوافع وغیرہ اہل سنت ہرگز نہیں، کیونکہ اہل سنت و جماعت کا منشأ سب کا واحد ہے، تنازع محض لفظی ہے، کما تم مفصلاً۔ اور یہ ہمارے دلائل ان لوگوں کے مقابلہ میں ہیں کہ جو حضرات مثل مجتہد صاحب کے اعمال صالحہ کو داخل حقیقت ایمانی و نفس ایمان فرماتے ہیں، کما هو ظاہر اور اگر ہمارے مجتہد صاحب اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر مذہب اہل حدیث اختیار کریں گے، اور ان کی آڑیں گے، تو فَمَوْجِبًا لِلْإِتِّفَاقِ! پھر ہم میں اور ان میں اس بارے میں درحقیقت کچھ اختلاف ہی نہ رہے گا۔

الغرض مجتہد صاحب اگر تنازع لفظی کی جانب آئیں گے تو انہی کی خوش فہمی ثابت ہوگی، ہم کو کیا نقصان؟! اور اگر ہم سے تنازع حقیقی ثابت کرنا چاہیں گے تو پھر اپنا ہی نقصان کریں گے، اور جمہور اہل سنت و آیات و احادیث کا خلاف کر کے شریک رائے اہل اعتزال و خروج ہونا پڑے گا، اب ان کو اختیار ہے جو شق چاہیں اختیار فرمائیں، خدا خیر کرے! دیکھئے! مجتہد الزمن کون سی کروٹ لیتے ہیں! مگر مجھ کو زیادہ خوف اسی کا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب اصل مدعا سے علیحدگی فرما کر الفاظ مختلفہ بحسب الظاہر کے بھروسے لڑنے کو مستعد ہو جائیں گے، عجب نہیں کتب تفسیر وغیرہ کی وجہ سے کہیں یہ نہ فرما بیٹھیں کہ مذہب اہل حدیث و خوارج و معتزلہ کا ایک مطلب ہے، اور سب کے نزدیک اعمال داخل حقیقت ایمان ہیں، خیر ہمارا جو کام تھا ہم تو مکرر سکر عقلًا نقلًا اسی لئے متنبہ کر چکے ہیں، اب آپ کو اختیار ہے، مگر خدا کے لئے جو کچھ کیا جائے وہ سوچ سمجھ کر کیا جائے، جیسا آپ نے مصباح الاولہ میں اندھیر کیا ہے۔ کہ کوئی دلیل بھی اب تلک ایسی نہیں بیان کی کہ جس کو مدعا سے جناب سے علاقہ ہو، اور ہمارے مدعا کے خلاف ہو۔ ایسا تو نہ کیجئے!

خفیہ کا مذہب | ہم پھر بھی استخسانا اپنا دعویٰ کہ ہم جس کے درپے ثبوت

ہیں، اور اس کی جواب دہی کے ذمہ کش ہیں۔ بالتصریح عرض کئے دیتے ہیں، جو صاحب اعتراض کرنا چاہیں اس کو پہلے ملاحظہ فرمائیں:

سنئے! حنفیہ کا مذہب امر متنازع فیہ میں یہ ہے کہ اصل ایمان جو کہ بشہادتِ اولہ عقلیہ و نقلیہ نفس تصدیق ہے، قابلِ زیادت و نقصان حقیقی یعنی باعتبار کمیت ہرگز نہیں، لیکن زیادت باعتبار مؤمن بہ زمانہ جناب رسالت مآب میں بے شک ہوتی تھی، اور زیادت و نقصان باعتبار ثمراتِ ایمانی یعنی اعمالِ صالحہ اب بھی بدیہی الثبوت ہے، ہاں زیادت و نقصان بمعنی غیر متعارف جو کہ شدت و ضعف کو بھی شامل ہے اس کے ہم بھی منکر نہیں۔

چنانچہ ہر ایک امر کا حال مفصلاً اس دفعہ میں گذر چکا ہے، اس کے خلاف اگر آپ حسب قرارِ خود کسی نصِ صحیح قطعی الدلالتہ سے ثابت فرمائیں، اور یہ نہ ہو سکے تو کسی اور ہی دلیل عقلی و نقلی قابلِ تسلیم اہل فہم سے اس کے مناقض و معارض کا ثبوت بہم پہنچائیں، تو اس وقت بے شک ہمارے ذمہ جواب دہی ضروری ہوگی، مگر پھر کہتا ہوں کہ خدا کے لئے نتائجِ لفظی میں پڑ کر وقت ضائع نہ کیجئے، اس سے نہ آپ کو نفع نہ ہم کو نقصان، آپ انصاف سے کہتے کہ ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا کیا دعویٰ محض ہے؟ آپ نے فرمایا تھا کہ جب تلک تل نہ کیا جائے کیونکر تسلیم ہو؟ سو اب تو مدلل ہونے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رہا، پھر تسلیم میں کیا دیر ہے؟ اور ایفا سے وعدہ میں کیا توقف؟!

یہ ارشاد تو مجتہد الدہر کا ایمان کے مقولہ قاضی عَصَد کا قول احناف کے خلاف نہیں | کیف سے نہ ماننے کی حالت میں تھا،

آگے بعد التسلیم فرماتے ہیں:

قولہ: سَلَّمْنَا کہ ایمان مجرد تصدیق ہے، تو بھی عدم زیادت و نقصان چیزِ منع میں ہے

كَمَا مَنَعَ الْقَاضِيَ الْعَصَدُ وَبَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، اَنْتَهَى (ص ۵)

اقول: جناب مجتہد صاحب! اسی استدلالِ بے نظیر کی کیفیت تو اوپر بمالائے علیہ عرض کر چکا ہوں، ذہنِ عالی میں اب تلک اس کا مطلب بھی نہیں آیا، سمجھنے سے پہلے ہی استدلال کرنے لگے، بالجمہ زیادت و نقصان متنازع فیہ یعنی حقیقی و متعارف کا ثبوت

اس قول سے ہرگز نہیں ہوتا، جو ہمارے مدعا کے معارض ہو، البتہ زیادت و نقصان بالمعنی لاعلم پر یہ عبارت دال ہے، سو وہ ہمارا عین مدعا ہے، تفصیل گذشتہ کو ملاحظہ فرما کر چپ ہو رہے۔

ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کے بعد مجتہد صاحب نے عبارت اولہ پر ایک اور اعتراض کیلئے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

مداد لہ میں کہا ہے کہ ایمان مقولہ کیف سے ہے

اور مقولہ کیف میں بالذات کمی بیشی، مساوات کا امکان نہیں ہوتا، حالانکہ وَالْمُؤْمِنُونَ مُتَسَاوُونَ فی الایمان قول امام ہے تو جیسا ایمان میں باوجودیکہ مقولہ کیف سے ہے، مساوات تسلیم کرتے ہو، اگر اسی طرح زیادت و نقصان بھی مان لیا جائے تو کیا خرابی ہے؟

جواب اول | سو اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ حضرت امام جو جملہ مؤمنین کو مساوی فی الایمان فرماتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبار ذات ایمان ہے، بلکہ بوجہ تساوی مؤمن بہ، ایمان کو مساوی کہتے ہیں، اور ایمان میں جو کہ مقولہ کیف سے ہے اگر کمی بیشی، مساوات ممنوع تھی تو بالذات ممنوع تھی، کہا ہو ظاہر، بواسطہ امور آخر کون ممنوع کہتا ہے؟

بالجملہ قول امام و عبارت اولہ میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ ثبوت مساوات فی الایمان قول امام میں باعتبار ذات ایمان نہیں، بلکہ مؤمن بہ کی وجہ سے ہے، اور عبارت اولہ میں جو نفی مساوات ہے اس سے مراد مساوات بالذات ہے، سو جس حالت میں کہ قول امام میں حکم مساوات فیما بین ایمان جملہ مؤمنین باعتبار مؤمن بہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس جہت سے زیادت و نقصان کا ہرگز احتمال نہیں ہو سکتا، جو آپ ثبوت مساوات کی وجہ سے ثبوت زیادت و نقصان فرمانے لگیں۔

جواب دوم | اور دوسرا جواب شبہ مذکور کا یہ ہے کہ مساوات کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ دو چیزوں کے اجزاء برابر ہوں، سو یہ معنی تو ظاہر ہیں کہ مقولہ کیف میں غیر ممکن ہیں، اور یہ معنی مساوات کے زیادت و نقصان بحسب الاجزاء کی تقسیم ہیں، جہاں ان کا احتمال ہو سکتا ہے، وہیں اس کا بھی احتمال ہوگا، اور یہ زیادت و نقصان و مساوات خواص کمیات سے ہیں، اور دوسرے معنی مساوات کے یہ ہوتے ہیں کہ دو چیزیں کسی امر خاص میں باہم مشترک ہوں، اور کسی میں کوئی جزو بہ نسبت دوسرے کے زائد نہ ہو، گو باعتبار قوت و ضعف تفاوت

ہوں، مثلاً یوں کہا جائے کہ نور شمس و نور قمر حقیقت نور میں مساوی ہیں، یا حرارت نار و حرارت آب گرم اصل حرارت میں یکساں ہیں، اور مساوات بالمعنی الثانی خواص کمیات سے نہیں ہے کیفیات وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے، کما بیٹا۔

سو مساوات مثبتہ حضرت امام، مساوات بالمعنی الثانی ہے، اور جس مساوات کی مقولہ کیف سے عبارتِ ادلہ کاملہ میں نفی کی ہے، وہ مساوات بالمعنی الاول ہے، جو کہ خواص کمیات سے ہے، اور آپ نے جو تقریرِ شبہ میں ثبوتِ مساوات کی وجہ سے احتمالِ زیادت و نقصان حقیقتِ ایمانی میں نکالا ہے وہ جب صحیح ہو تا کہ مساوات مثبتہ حضرت امام سے مساوات بالمعنی الاول جو کہ قسیمِ زیادت و نقصان و خواص کمیات سے ہے مراد ہوتی، کما لا یخفی، آپ کے اس شبہ کا حاصل بھی درحقیقت تنازعِ نقضی ہی ہے۔

ایمان میں زیادت و نقصان

(استدلالات اور جوابات)

ان استدلالات عجیبہ اور اعتراضات غریبہ کے بعد مجتہدِ زمن نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ:
”بعض آیات و احادیث مشعرۃ زیادتِ ایمان ایسی ہیں کہ جن میں تاویل مذکورہ سابقہ حضرت امام و حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یعنی تزاید باعتبار الاحکام والاخبار جس کا دعویٰ ادلہ کاملہ میں کیا ہے ہرگز چل نہیں سکتی، اور ہم بقصد اختصار دو ایک آیات و احادیث ایسی لکھتے ہیں کہ جو زیادتِ ایمان پر دلالت کرتی ہیں، مگر تزایدِ احکام و اخبار کا وہاں پتہ بھی نہیں، انتہی ملخصاً“

مجتہد صاحب اقبل بیانِ آیات و احادیث ایک عرض مختصر میری بھی سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ دلائل مسائل عشرہ معلومہ کا نقض صحیح قطعی الدلالہ و متفق علیہ ہونا تو عموماً آپ کی اور حضرت سائل کی شرائطِ مسئلہ میں سے تھا ہی، اب اس موقع خاص پر آپ نے جو قیدیں اور بیان فرمائی ہیں ایک تو یہ کہ آیات و احادیث معلومہ ثبوتِ زیادت پر دال ہوں، دوسرے وہ زیادتی باعتبار احکام نہ ہو بلکہ زیادتی فی نفس الایمان ہو، سواب مقتضائے انصاف

یہ ہے کہ اگر آپ کی ان دونوں شرطوں میں سے ایک یا دونوں کسی آیت و حدیث میں مفقود ہوں گی، تو ہم سے اس کا جواب طلب کرنا، اور اس کو اپنے ثبوت مدعا کے لئے ہمارے مقابل پیش کرنا آپ کا خیال خام ہوگا، اور اگر شرط اول قائم مرقومہ حضرت سائل بھی کسی حدیث میں موجود نہ ہو، تو پھر تو اس کا بیان کرنا ظاہر ہے کہ یا جہالت یا فریب دہی، یا جس دلیل میں آپ کی یہ سب شرطیں موجود ہوں گی تو پھر اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ البتہ لازم ہوگئی، پس اب جو دلیل چاہئے بیان فرمائیے۔

استدلال اول مجتہد صاحب کا آیت کریمہ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُنْخِئُ السَّمَوَاتِ، قَالَ أُولَئِمَّ ثَوْنٌ، قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّكَ ظَمَنٌ فَلْيُنْ** اور

خلاصہ استدلال یہ ہے کہ آیت مذکورہ اختلاف مراتب یقین پر بالبراہت دال ہے، ورنہ سوال حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی بے سود ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ مرتبہ عین الیقین، مرتبہ علم الیقین سے بڑھ کر ہے، تو جو ایمان کہ عین الیقین سے حاصل ہوگا وہ بھی زائد ہوگا اس ایمان سے جو کہ فقط علم الیقین سے حاصل ہوا ہے، انتہی (ص ۵)

جواب اقول: مجتہد صاحب! ہم نے جو موافق عرض گذشتہ کے اس استدلال کو دیکھا تو دونوں شرطوں میں سے ایک بھی اس میں ثابت و محقق نہیں، افسوس! آپ نے ادھر ادھر کی باتیں تو فرمائیں، مگر صراحتاً اس کو ثابت نہ کر سکے کہ استدلال مذکور میں شرائط مسئلہ جناب متحقق ہیں؟

آپ نے جو لکھا ہے اگر اس کو بجنسہ تسلیم کر لیا جائے، تو اس آیت کا یہ مدعا نکلتا ہے کہ مرتبہ عین الیقین و علم الیقین میں تفاوت ہے، اول، ثانی سے اعلیٰ و اقویٰ ہے، رہی یہ بات کہ وہ تفاوت بحسب الزیادت والنقصان ہے، یا بحسب الشدث والضعف وغیرہ وجہ تفاوت، ان دونوں مرتبوں میں تفاوت ہے؟ سو یہ دونوں احتمال موجود ہیں، بلکہ آپ کے الفاظ صاف اختلاف بحسب الرتبہ پر دال ہیں، پھر آپ نے اس سے ثبوت زیادت معلوم نہیں کیونکر لیا؟ اور اگر آپ زیادت سے مراد مطلق تفاوت لیتے ہیں۔۔۔ خواہ زیادتی کی وجہ سے یا شدت کی۔۔۔ تو اس کا منکر ہی کون ہے؟ اولہ میں صاف ہم نے لکھ دیا ہے، کھامو

اور اب بھی چند مرتبہ آپ کو متنبہ کر چکے ہیں، اس کو سمجھ بوجھ کر کچھ تو نادم ہو جائیے ! رہا امر ثانی یعنی اس تفاوت کا نفس ایمان میں موجود ہونا، سو آپ نے اس کا کچھ ذکر تک بھی نہیں کیا، اور خود آیت میں نہ لفظ زیادت موجود ہے نہ جواب ابراہیمی میں لفظ ایمان کا پتہ، اپنی طرف سے خیال باندھ کر بقول شخصے دُور دُور چار روٹی ٹھوتی ہیں، آیت مذکورہ کو دربارہ زیادت فی نفس الایمان نص تسلیم کر بیٹھے، آپ مدعی ہیں، بشرط انصاف تو آپ کو لازم ہے کہ دلیل مستحکم سے ثبوت زیادت فی نفس الایمان فرمائیں۔

ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ یہ تفاوت کسی امر زائد علی حقیقۃ الایمان میں ہو، بلکہ بشرط تدبیر خود الفاظ آیت اس جانب مُشیر ہیں کہ یہ تفاوت امر زائد میں ہے، دیکھئے ! ارشاد اَوْ كَمْ تَوْفُونُ کے جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بکلی وَلَٰكِنْ تَظْمِنُنَّ ظِلْمِيْ عَرْض کرتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہوا کہ بے شک ایمان تو لے آیا ہوں، مگر اطمینان قلبی کا طلب گار ہوں، یہ مطلب نہیں کہ ایمان لایا ہوں مگر ناقص ہے، اس کی تکمیل اور تزاید کا خواست گار ہوں۔

علاوہ ازیں احیائے اموات وغیرہ اس قسم کے امور کے معاینہ کی نوبت بعض انبیاء علیہم السلام بلکہ عوام کو بھی آگئی ہے، اور بعض انبیاء کو ان بعض امور کے معاینہ کی نوبت نہیں آئی، تو اس وجہ سے شاید آپ ان عوام کے ایمان کو بعض انبیاء کے ایمان سے زائد و کامل فرماویں، اَسْتَغْفِرُ اللہ !

علیٰ ہذا القیاس اگر امور مَوْمِنُ بہا کے معاینہ کے بعد ایمان زائد ہوتا ہے، اور بدوں معاینہ فقط علم الیقین سے ناقص رہتا ہے، تو یوں کہو دنیا کے اندر سب کا ایمان ————— انبیاء ہوں یا اولیاء، عوام ہوں یا خواص ————— نغوز باشد ناقص ہی رہا، کیونکہ امور مَوْمِنُ بہا جو آخرت میں موجود ہوں گے ان سب کا معاینہ یہاں کس کو ہوا ہے؟ بلکہ یوں چاہئے کہ جنت میں جا کر بھی کسی کا ایمان مرتبہ اعلیٰ کو پہنچے ہی نہیں، کیونکہ ہر ایک قسم کے امور کا معاینہ اور تمام باتوں کا مشاہدہ کس کو ہو سکتا ہے؟ مثلاً دیکھئے ! اِنَّ اللہَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ سب کا ایمان ہے، اور مقدورات جناب باری غیر متناہی ہیں، ان کی کہیں انتہا ہی نہیں ہو سکتی، تو آپ کے ارشاد کے مطابق اس جملہ پر ایمان اعلیٰ و زائد تو وہ ہو گا کہ جمیع اشیاء کے اعدام و ایجاد و جملہ تغیرات کو معاینہ کر لے، وہو محالٌ بالبداهۃ، واہ صاحب! ایمان کا تزاید خوب ثابت کیا جو مستحیل الحصول ہے مجموعہ مومنین میں سے انبیاء ہوں یا ملائکہ کسی کو بھی اب تلک مُکیشتر نہیں ہوا، اور نہ ہوا!

بالجملہ آیت مذکورہ مستدلہ مجتہد صاحب میں اگر اُمَرُیْن سَابِقِیْن میں سے کوئی ایک بھی ثبوت کو نہ پہنچا تو استدلال مفید مدعاے مجتہد صاحب نہیں ہو سکتا تھا، اور اب تو دونوں امر کا عدم ثبوت بلکہ ثبوت عدم ہے، پھر اس کو مفید مدعا سمجھنا ہمارے مجتہد صاحب کی ذکاوت بے بنیاد ہی کا کام ہے، آپ کا بطلان مدعا مع شی زائد اسی تقریر سے ثابت ہو گیا، اور کچھ ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ورنہ کلام بعض مفسرین جو مدعاے احقر پر داں ہے اس کو بھی نقل کر دیتا۔

استدلال و تہنیت باتوں پر مشتمل ہے | اس کے آگے مجتہد صاحب نے دلیل ثانی مدعاے معلوم کے لئے بیان فرمائی ہے :

قوله : وايضا قال الله تعالى : الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا ، قَالَ الْبَيْضاوي في تفسيره : وهو دليل على أن الأيمان يزيد وينقص ، ويعضده قول ابن عمر رضي الله عنه قلنا يا رسول الله الأيمان يزيد وينقص ؟ قال : نعم ! يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار ، وهذا ظاهر ، إن جعل الطاعة بمن جملة الأيمان ، وكذا إن لم تجعل ، فإن اليقين يزداد بالأكف وكثرة التأمل وتناصير الحجج ، انتهى (ص ۵)

جواب کا آغاز | اقول وبشعین ! اس تقریر کے ضمن میں مدعاے مجتہد صاحب پر تہنیت دلیلیں موجود ہیں، اول تو آیت معلومہ کہ جس میں لفظ فَاخْشَوْهُمْ اِيمَانًا بالتصریح موجود ہے، دلیل ثانی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ دلیل سویم قول بیضاوی۔ سو مجتہد صاحب نے تو فقط عبارت مذکورہ کو نقل فرما دیا، اور ثبوت مدعا کے لئے کسی قسم

لے قاضی بیضاوی نے آیت بالا کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ آیت ایمان میں کمی و زیادتی کی دلیل ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول اس کی تائید کرتا ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے ؟ تو آپ نے جواب دیا کہ ہاں اتنا بڑھتا ہے کہ اپنے صاحب کو جنت میں داخل کر دیتا ہے، اور اتنا گھٹتا ہے کہ اس کو دوزخ میں داخل کر دیتا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ اعمال کو جزو ایمان قرار دیں تو یہ بات ظاہر ہے، اسی طرح جزو قرار دیں تو بھی ظاہر ہے، کیونکہ انسانیّت کی وجہ سے بہ کثرت غور و فکر کرنے کی وجہ سے اور دلائل کے باہم دیکر ملنے سے بھی یقین میں زیادتی ہوتی ہے (تفسیر بیضاوی سورہ آل عمران ص ۲۵) ۱۲

کی تشریح نہیں کی، مگر مناسب یوں معلوم ہوتا ہے کہ امورِ ثلثہ مذکورہ کی نسبت جو کہ بظاہر مفید مدعا سے مجتہد صاحب معلوم ہوتے ہیں، کچھ کچھ عرض کر دیا جائے، تاکہ کسی کو شبہ ہی باقی نہ رہے، اگرچہ اہل فہم تو ان اشارتِ تعالیٰ تقاریرِ سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس تقریر کی وجہ سے ثبوتِ مدعا سے احتقار میں متامل نہ ہوں گے۔

اس لئے اول تو یہی عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو امر اول (آیت کریمہ) کا جواب | آیت مذکورہ سے استدلال کیا ہے، ان کو لازم ہے کہ اس امر کو ثابت فرمائیں کہ یہ زیادتی نفسِ ایمان میں ہے، کسی شیءِ زائد علی الایمان میں نہیں، اور بدون اس کے ظاہر ہے کہ نہ ان کو مفید نہ ہمارے مدعا کے مخالف، بشرطِ انصاف تو ہم کو فقط اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ جب تک احتمالِ جانبِ مخالف کو بالکلہ دفع نہ کر دیجئے تب تک ہمارے ذمہ جواب دہی ہی نہیں۔

مگر آپ کا عذر بڑا یہ ہوگا کہ معنی حقیقی ایمان ترک کر کے معنی مجازی کیوں لئے جائیں؟ مگر میں کہتا ہوں جب کہ قرینہ بلکہ قرائن صارفہ موجود ہوں تو کیا دشواری ہے؟ ہم بالتصریح عقلاً و نقلاً ثابت کر آئے ہیں کہ نفسِ ایمان میں زیادتی حقیقہ ہو ہی نہیں سکتی، چنانچہ احادیثِ مشعرۃ زیادت کو علمائے محققین نے اسی امر پر محمول کیا ہے، کہ ان میں زیادتی امرِ زائد علی الایمان میں مراد ہے عباراتِ گذشتہ ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے! قاضی عیاض ہی کا قول ہے جو شرحِ حدیث مذکورہ سابق میں مذکور ہے۔

والصحیح ان معناه شیءٌ زائد علی مجرد الایمان، لان مجرد الایمان الذی هو التصدیق لا یتجزئ، وانما یکون هذا التجزئ لشیءٍ زائد علیہ، من عمل صالح، او ذکر خفی، او عمل من اعمال القلب، من شفقتہ علی مسکین، او خوف من اللہ تعالیٰ، او نیتہ صادقۃ الخ
تو اب اسی ارشادِ قاضی کے موافق ہم بھی آیت مذکورہ میں زیادتی شیءِ زائد علی حقیقۃ الایمان میں تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ مجرد ایمان میں تو یہ زیادتی ہو ہی نہیں سکتی، اور امرِ زائد کوئی فعل افعالِ قلوب میں سے مثل نیتِ صادقہ وغیرہ کے ہوگا۔

مجتہد صاحب! جیسا آیت سابقہ میں یہ امر ثابت نہ تھا کہ تفادیتِ معلوم نفسِ ایمان میں

ہے، بعینہ یہاں بھی ثابت نہیں، بلکہ بعد تدبیر صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں آیتوں میں تفاوت و زیادتی امر زائد میں ہے کما مَرَّ و لکھئے! امام رازیؒ اسی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

المسئلة الثانية: المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه، بل حدث في قلوبهم عزم متأكداً على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأمر به ويَنْهَى عنه ثقلاً ذلك أو خف، لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة، وكانوا محتاجين الى المداواة، وحدث في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة، فهذا هو المراد من قوله تعالى فَرَادَهُمْ اِيْمَانًا، انتهى (تفسير كبير ص ۱۶)

دیکھئے! امام رازیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں زیادتی ایمان سے مراد یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جب یہ سنا کہ جماعت کفار قتل و قتل کے لئے مجتمع ہے تو باوجود جراحات شدیدہ کے ان کو کفار پر جوش آیا، اور لڑائی کے لئے ارادہ مُصَمَّم کیا، اور تائید و نصرت خداوندی پر بھروسہ کر کے آمادہ جنگ ہو گئے۔ انھوں نے بھی زیادتی فی نفس الايمان مراد نہیں لی۔

اور یہ وہی امام رازیؒ ہیں کہ مواضع متعددہ میں آپ نے ان کے قول سے احتجاج کیا ہے، بلکہ بعض جگہ تو جمیع مفسرین کے قول کو ترک کر کے قول امام رازیؒ کو آپ نے قبول فرمایا، آیت وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ الخ میں جو دفعہ چہارم میں مذکور ہے بعینہ یہی قصہ گزر چکا ہے۔

اور بلکہ اسی کے آگے امام رازیؒ نے صاف لکھ دیا ہے والذین لا يقولون بهذا القول قالوا: الزيادة انما وقعت في مراتب الايمان وفي شعائره، فصَحَّ القولُ بوقوع الزيادة في الايمان مجازاً، انتهى (تفسير كبير ص ۱۶) یعنی جو لوگ حقیقت ایمانی میں طاعات کو داخل نہیں مانتے ان کے نزدیک اس آیت میں زیادتی سے مراد زیادتی فی مراتب و شعائر ایمان ہے۔ مگر مجتہد صاحب! یہ خوب یاد رکھنا کہ طاعات کو داخل ماننے والے سے مراد معتزلہ، اور خارج کہنے والوں سے مراد اہل سنت ہیں، کما مَرَّ

وسیاتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بالجملہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس موقع میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے دو آیتیں کل پیش فرمائی تھیں، مگر افسوس ایک بھی مثبت مدعا سے حضرت مجتہد نہ نکلی، مجتہد صاحب کا مدعا تو جب ثابت ہو کہ جب آیات مذکورہ سے حصول زیادت فی نفس الایمان صراحۃً قطعی الثبوت ہوتا، سو آیت اولیٰ میں تو نہ زیادتی متنازع فیہا کا پتہ ہے، اور نہ حقیقت ایمانی میں تفاوت مذکور کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما مژ

رہی آیت ثانیہ سو اس میں بھی زیادتی فی نفس الایمان علی سبیل القطعیّت موجود نہیں بلکہ احتمال جانب مخالف موجود ہے، اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ زیادتی نفس ایمان میں نہیں بلکہ مراتب زائدہ علی حقیقتہ الایمان میں ہے، اور اسی احتمال کے مؤید قرینہ عقلی و اقوال مفسرین موجود ہیں، کما مژ

سو اہل فہم تو ان شاء اللہ مدعا سے مجتہد صاحب کے فساد کا یقین کر لیں گے، اور یہ بات تو ہر ایک اعلیٰ و ادنیٰ بداہتہً سمجھ جائے گا کہ مجتہد صاحب نے اپنی قرارداد کے موافق اس بارے میں کوئی نص صریح قطعی الدلالة متفق علیہ پیش نہیں کی، سو ان کے الزام دینے کو یہ بھی کافی ہے، مجتہد صاحب! ہم پھر بھی عرض کرتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح متفق علیہ الدلالة لگا رکھی ہے تو نکالتے، نہ ملے تو حضرت سائل سے سوال کیجئے، شاید کوئی ایسی حدیث کسی وقت کے لئے انھوں نے رکھ چھوڑی ہو، اور پھر بھی کام نہ چلے تو خیر اتنا تو کیجئے کہ درمیان خفیہ و شافعیہ و اہل حدیث تنازع حقیقی ہی ثابت فرمائیے، مگر سوچ سمجھ کر بلا تدبیر نقل عبارات نہ کیجئے، اور اگر شامت اعمال سے یہ بھی نہ ہو سکے تو حرکات گذشتہ پر نادام ہو کر ہمارے مشکور ہو جائیے اور اگر آپ یہ بھی نہ کریں تو ہم بھی فاصنح ماشئت کہہ کر چپ ہو رہیں گے

امردوم (حدیث ابن عمرؓ) کا جواب | باقی رہی حدیث جو بحوالہ ابن عمرؓ کلام بیضاوی سے آپ نے نقل فرمائی ہے، سو جناب من! اول تو اس کو

صحت سے کیا علاقہ؟ چہ جائے کہ متفق علیہ ہو، صاحب سفر السعاده وغیرہ نے اس کے بارے میں دیکھے کیا لکھا ہے؟ مع ہذا اگر ثبوت صحت سے قطع نظر بھی کر لیں تو پھر بھی زیادت فی نفس الایمان لہ سفر السعاده ص ۵۰ میں ہے از آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم درین معنی چیزے صحیح نشدہ، یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے ۱۲

اس سے علی سبیل القطعیّت نہیں نکل سکتی، ہمارے عرض کرنے کی کچھ حاجت نہیں شرح فقہ اکبر تو آپ کے پاس موجود ہے، اس میں ملاحظہ فرمائیجئے، اس حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں:

فمعناه: انه یزید باعتبار اعماله الحسنه حتى یدخل صاحبہ الجنة دخولاً اولیاً، وینقص بارتکاب اعماله السيئه حتى یدخل صاحبہ النار اولاً، ثم یدخل الجنة بایمانہ آخرًا كما هو مقتضى مذهب اهل السنة والجماعة، انتہی۔

(شرح فقہ اکبر ص ۸۶)

الغرض حدیث مذکور نہ صحیح ہے، اور نہ ثبوت مدعا کے مجتہد الدہر کے لئے قطعی الدلائل پھر اس سے امید ثبوت مدعا رکھنا محض خیال خام ہے، کمال حیرت ہے کہ جن شرائط کو سائل لاہوری و مجتہد امروہی ہمارے مقابلہ میں بڑے شد و مد سے شرح و بسط کے ساتھ بیان فرماتے تھے، اور شروع مصباح میں بعض احادیث کے ضمن میں اس کی تحقیق کی تھی، اب ان کو یک لخت پس پشت ڈال دیا، اور وہ حدیث کہ جس کی سند کا بھی لہجہ طرح پتہ نہیں، صحت تو درکنار، معرض استدلال میں پیش فرمانے لگے، عجز مجتہد صاحب پر یہ شاہدین ہے، سچ ہے الضمائم تبیح المحظورات

مجتہد صاحب نے جو اپنے ثبوت مدعا کے لئے احادیث و آیات کے بیان کرنے کا ابھی وعدہ فرمایا تھا، سو کل دو آیتیں جن کا حال مفقلاً عرض کر چکا ہوں پیش کیں، اور احادیث کی جگہ فقط ایک حدیث مذکور کلام بیضاوی سے ضمن کلام شارح فقہ اکبر میں جو آگے آتی ہے نقل فرمائی، اور اخیر دفعہ تلک کوئی آیت و حدیث کا ذکر بھی نہیں کیا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ بس مجتہد صاحب کا مبلغ سعی یہی تھا، اور اگر اب بھی مجتہد صاحب اعتراف عجز سے منکر ہوں تو ہماری یہی عرض ہے کہ اول تنازع حقیقی ثابت فرمائیے، اور پھر اپنے مدعا کے ثبوت

کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالتہ جو متفق علیہ بھی ہو پیش کیجئے۔

امر سوم (قول بیضاوی) کا جواب اب باقی رہا قول بیضاوی، سوا دل تو ہم کو اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں، جس صورت میں کہ ہم

اقوال علماء وغیرہ سے اپنا مدعا ثابت و متحقق کر چکے تو مخالفت قاضی سے ہم کو کیا اندیشہ ہے؟ مع هذا اگر فہم سلیم ہو تو قول قاضی بھی ثبوت مدعائے مجتہد صاحب کے لئے حجت قطعی نہیں، بلکہ بشرط فہم قول قاضی سے استدلال مجتہد صاحب کا جو کہ فزادہم ایماناً سے کیا تھا، اس کا ایک اور جواب سوائے مذکورہ سابق ہماری طرف سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں:

فَإِنَّ الْيَقِينَ يَزِدُّ دِلَّالَةً وَلَا كُفَّ وَكَثْرَةُ التَّامُّلِ وَتَنَاضُحُ الْحُجَجِ اس سے صاف ظاہر ہے یہ زیادتی باعتبار تزیید اجزاء نہیں ہے جو کہ خواص کم میں سے ہے، بلکہ یہ زیادتی باعتبار کیف کے ہے، تو اب اگر ہم آیت مذکورہ میں اسی ایک امر کو تسلیم کر لیں کہ زیادتی ایمان میں ہوئی، امر زائد علی الایمان میں نہیں ہوئی، تو موافق قول قاضی کے اس کا اب یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ زیادت متنازع فیہ جو کہ خواص مقولہ کم سے ہے، نہیں، بلکہ یہ زیادت بمعنی الاعم ہے جس کا اطلاق کیفیات میں بھی ہوتا ہے، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ کما مر

علاوہ ازیں بیضاوی کے حاشیہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ کلام بیضاوی کی تفسیر ہماری عرض کے موافق کرتے ہیں، یا آپ کی تقریر کے موافق؟ حاشیہ اسمعیل قنوی میں اسی کلام کی شرح میں لکھا ہے:

قوله: فان اليقين يزداد الخ ای المراد بالزيادة الزيادة كيفاً لا كمّاً انتهى (حاشیہ قنوی ملکا ج ۲)

اور اسی حاشیہ میں قول بیضاوی إِنَّ جُعِلَ الطَّاعَةُ مِنْ جَمَلَةِ الْإِيمَانِ، وَكَذَا ان لم تجعل کے ذیل میں لکھا ہے:

زيادةُ الْإِيمَانِ ونقصانه بحسب الكم طاهرٌ ان جُعِلَ الْأَعْمَالُ جزءاً حقيقياً كما ذهب إليه المعتزلة، وأما في مذهب الشافعي فهي ركن في كماله لا في أصله (ایمان کا کمیت کے اعتبار سے کم و بیش ہونا ظاہر ہے اگر اعمال کو ایمان کا جزو حقیقی مانا جائے جیسا کہ مقررہ کا مذہب ہے، لیکن امام شافعیؒ کے مسلک کے بموجب وہ رکن ہے مال ایمان کا، اصل ایمان کا نہیں پس

الایمان، فقوله ان جعل الطاعة للبيان مذهب البعض، لا مذهب الشافعي، انتهى (حوالہ سابق)

بیضاوی کا قول ان جعل الطاعة الم معتزله کے مذهب کا بیان ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے مذهب کا بیان نہیں ہے)

دیکھئے! کلام اسماعیل قنوی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کلام بیضاوی سے زیادت بحسب الکلیف مفہوم ہوتی ہے، زیادت بحسب الکلم نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ اس سے ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اعمال کو داخل اصل ایمان کہنا معتزلہ کا مشرب ہے، ہاں ایمان کامل کا رکن کہنا البتہ مذہب شافعی ہے، تو اب بیضاوی کا یہ کلام ان جعل الطاعة من جملة الایمان، مذہب معتزلہ کا بیان ہے، مذہب شافعی وغیرہ اہل سنت کا بیان نہیں، اور بعینہ اسی کے موافق کلام امام رازی کے معنی لینے ہوں گے، جیسا کہ ابھی عرض کر آیا ہوں۔ اس صورت میں خلاصہ کلام بیضاوی یہ ہوا کہ اگر اعمال کو داخل حقیقت ایمان مانا جائے، جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، تو ایمان میں ثبوت زیادت خود ظاہر ہے، اور اگر موافق مذہب اہل سنت و جماعت کے اعمال کو ایمان سے خارج کہا جائے، تو پھر ایمان مومنین میں زیادت باعتبارائف وتأمل وغیرہ کے کہہ سکتے ہیں، جس کا خلاصہ وہی زیادت بحسب الکلیف نکلتا ہے، کما مر، بالجملة قول بیضاوی بھی بشرط فہم ہمارے مدعا کے ہرگز مخالف نہیں، آپ جو چاہئے سمجھئے۔

شرح فقہ اکبر کی عبارت

اس کے بعد مجتہد صاحب نے پھر قول شارح فقہ اکبر کا نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

سے استدلال کا جواب

”ایمان امت و ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یکساں نہیں، بلکہ ایمان امت ایمان حضرت صدیق کے بھی مساوی نہیں چنانچہ حدیث میں بھی

آیا ہے: لَوُورَنَ اِيْمَانُ ابِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ بِاِيْمَانِ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ لَرَجَحَ اِيْمَانُهُ“ انتهى

سو مجتہد الدہر کو تو طول لا طائل سے شوق ہے، یہی مطلب امام محمد کے قول کے ذیل

میں مذکور ہو چکا ہے، اور ہم بھی اس کا جواب مفصل عرض کر چکے ہیں، اور اوراق گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیے۔

آگے چل کر پھر ایک عبارت شرح فقہ اکبر سے نقل فرمائی ہے، وہو هذا: فان الكفر

لہ اگر حضرت ابو بکر کے ایمان کو عام مسلمانوں کے ایمان کے ساتھ تو لا جائے تو ایمان ابو بکر کا پلہ حبیب جائے گا ۱۲

مع الایمان کالعلی مع البصر الی اخرہ۔

سو نیاز مند پہلے ہی اس عبارت کو نقل کر کے اس کی حقیقت عرض کر آیا ہے، مقام حیرت ہے کہ جو عبارت صاف مدعاے حقیقہ پر دال ہیں، مجتہد الزمناً بلائدبر معانی ان کو ہمارے مقابلہ میں پیش کر کے اپنی قوت اجتہاد یہ کی خوبی ظاہر کرتے ہیں، دیکھئے! اس عبارت میں یہ بھی الفاظ ہیں:

فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب
اہلہا لا یخصیہ الا اللہ سبحانہ، فمن
الناس من نورہا فی قلبہ کالشمس، ومنہم
کالقمر، ومنہم کالکوکب الدری، ومنہم
کالمشعل العظیم، واکثر کالسراج الضعیفۃ
(شرح الفقہ الاکبر ص ۷)

دکلمۃ توحید کے نور کا فرق اتنا ہے کہ اس کو اللہ ہی
جانیں، کچھ تو وہ ہیں جن کے قلب میں کلمۃ توحید کی
روشنی آفتاب کی طرح ہے، کسی کے دل میں چاند
کی طرح، کسی کے دل میں چمک داتا رہے جیسی،
کسی کے دل میں بڑی مشعل کے مانند کسی کے
دل میں کمزور چراغ جیسی)

جس سے صاف ظاہر ہے کہ شارح موصوف کو اختلاف بحسب الشدت والضعف بیان
کرنا مقصود ہے، وہو مسلم عند الجميع كما مؤثرًا، ان دلائل کے پیش کرنے سے بداہتہ
معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب و حضرت سائل بمقتضائے ظاہر پرستی لا یزید ولا ینقص کے
معنی مساوات بحجج الوجہ سمجھ بیٹھے ہیں، حالانکہ خود ادلتہ میں اس کا دفعیہ اسی لئے کر دیا گیا
تھا، پچ ہے ۷

فہم سخن چوں نکند مستمع قوت طبع از متکلم مجوی

اور مجتہد صاحب نے اسی موقع میں شرم و حیا کو بغل میں مار کر یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ
آیات و احادیث بے شمار ہیں جو زیادت و نقصان ایمان پر بالتفصیل دلالت کرتی ہیں، سو
خیر! جس وقت مجتہد صاحب ان کو پیش کریں گے ان شاء اللہ اہل فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ
دعویٰ مجتہد صاحب صادق ہے یا کاذب؟ مگر خدا کے لئے مجتہد صاحب پہلے منشأ نزاع کو سمجھ لیں،
اور مدعاے حقیقہ و معنی زیادت و نقصان کو ضبط کر لیں، پھر کچھ فرماویں تو مضائقہ نہیں، ورنہ
ایسے ہی استدلال غریبہ فرمائیں گے جیسے اب فرما رہے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت | بالجملة عبارت شرح فقہ اکبر کو جو مجتہد صاحب

۱۷ سامع اگر بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے: تو متکلم سے طبیعت کی جولانی کا خواہش مند نہ ہو۔ (گلستاں ص ۱۷)

نے نقل فرمائی ہے، اس کا جواب مفصلاً عرض کر چکا ہوں، اس لئے اس عبارت کو بہماہما نقل کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں یوں دل چاہتا ہے کہ اس باب میں ایک عبارت جو حضرت شیخ مجتہد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض مکتوبات میں بیان فرمائی ہے نقل کروں، ہر چند ہم اپنے مدعا کو عقل و نقل سب طرح سے بعنایت الہی محقق کر چکے ہیں، اور اب حاجت کسی امر کے بیان کرنے کی نہیں رہی، مگر ایسے بزرگواروں کا کلام سب جلتے ہیں کہ موجب اطمینان و سرمایہ خیرات و برکات ہوتا ہے، اس لئے مزید اطمینان و برکت کے لئے مجنسہ نقل کرتا ہوں وہو ہذا :

در زیادتی و نقصان ایمان، علماء را اختلاف است، امام اعظم کو فی رضی اللہ عنہ می فرماید
 الْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، و امام شافعی رحمہ اللہ سبحانہ می فرماید کہ یَزِيدُ وَيَنْقُصُ،
 و شک نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است کہ زیادتی و نقصان را در اینجا گنجایش
 نیست، و آنچه قبول زیادتی و نقصان کند داخل دائرہ ظن است، نہ یقین، غایت مافی الباب
 اتیان اعمال صالحہ انجلا، آل یقین می فرماید، و اعمال غیر صالحہ آن یقین را مکدر می سازد،
 پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال در انجلا، آل یقین ثابت شد، نہ در نفس آل یقین، جمیع
 یقین را کہ منجلی و روشن یافتند زیادہ گفتند از آل یقین کہ آل انجلا و روشنی ندارد، گویا بعضی
 غیر منجلی یقین را یقین ندانستند، ہماں بعض منجلی را یقین دانستہ ناقص گفتند، و دیگر کہ
 حدت نظر داشتند، و پند کہ ایں زیادتی و نقصان راجع بصفات یقین است نہ بنفس یقین،
 لاجرم یقین را غیر زائد و ناقص گفتند، مثل آل کہ دو آئینہ برابر کہ در انجلا و نورانیت تفاوت
 دارند شخصے بیند آئینہ را کہ انجلا زیادہ دارد و نمائندگی درو بیشترست گوید کہ ایں آئینہ
 زیادت است از ایں آئینہ دیگر کہ آل انجلا و نمائندگی ندارد، و شخصے دیگر گوید کہ ہر دو آئینہ
 برابر اند زیادت و نقصان ندارند تفاوت در انجلا و نمائندگی است کہ از صفات آل دو آئینہ
 است، پس نظر شخصے ثانی صائب است و بحقیقت شئی نافذ، و نظر شخصے اول مقصور بظاہر
 است، و از صفت بذات نرفت، و یَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ
 أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ۔

از ایں تحقیق کہ ایں فقیر با ظہار آل موفّق شدہ است اعتراضات مخالفان کہ بر عدم
 زیادتی و نقصان ایمان نمودہ اند زائل گشت، و ایمان عامہ مومنان در جمیع وجوہ مثل ایسان

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات نشد، زیرا کہ ایمان انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کہ تمام منجلی و نورانی است ثمرات و نتائج باضفاف زیادہ دارد، از ایمان عامہ مؤمنان کہ ظلمات و کدورات دارد، علی تفاوت درجات، و ہم چنین ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان اس امت است، باعتبار انجلاء و نورانیت باید داشت، و زیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت، نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات با عامہ و نفس انسانیت برابر اند، و در حقیقت و ذات ہمہ متحد، تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است، و آنکہ صفات کاملہ ندارد گویا از ان نوع خارج است و از خواص و فضائل آن نوع محروم، یا وجود این تفاضل و نفس انسانیت زیادتی و نقصان رہ نمی یا بدو نمی توان گفت کہ انسانیت قابل زیادتی و نقصان است، واللہ سبحانہ الملہم للصواب (ص ۲۸۲ دفتر اول مکتوب ۱۶۱)

(ترجمہ: ایمان میں کمی بیشی کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بڑھتا گھٹتا ہے، اور شک نہیں ہے کہ ایمان تصدیق اور دل کے یقین کا نام ہے، کہ زیادتی کمی کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جو چیز زیادتی کمی کو قبول کرتی ہے وہ گمان کے دائرہ میں داخل ہے، یقین کے دائرہ میں داخل نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیک کام کرنا یقین کو روشن کرتا ہے، اور بُرے کام کرنا یقین کو گدلا کرتا ہے پس اعمال کی وجہ سے زیادتی کمی یقین کو روشن کرنے میں ثابت ہوئی، نفس یقین میں ثابت نہ ہوئی، کچھ لوگوں نے اُس یقین کو جس کو صاف اور روشن پایا زیادہ کہہ دیا اُس یقین سے جس میں وہ صفائی اور روشنی نہیں تھی، گویا بعض لوگ غیر روشن یقین کو یقین ہی نہیں سمجھتے ہیں، انہی بعض نے روشن یقین کو یقین سمجھنے کی وجہ سے (غیر روشن یقین کو) ناقص کہہ دیا۔ اور دوسرے بعض نے جن کی نظر تیز تھی دیکھا کہ کمی بیشی کا تعلق یقین کی صفات سے ہے، نفس یقین سے ان کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات نے یقین کو نہ گھٹنے بڑھنے والا کہا، مثلاً ایک جیسے دو آئینوں کو جو صفائی اور نورانیت میں متفاوت ہوں کوئی شخص دیکھے اور اس آئینہ کو جس میں صفائی زیادہ ہو اور شکل دکھانے کی صلاحیت زیادہ ہو کہے کہ یہ آئینہ زائد ہے اس دوسرے آئینہ سے جس میں یہ صفائی اور شکل دکھانے کی صلاحیت نہیں ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ دونوں آئینے یکساں ہیں، ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہے، تفاوت صفائی اور شکل نمائی میں ہے، جو ان دونوں آئینوں کی صفات ہیں، تو دوسرے شخص کی رائے صحیح ہوگی، وہ حقیقت حال کو ابھی طرح سمجھنے والا ہے اور پہلے شخص کی نظر صرف ظاہر پر رُکی ہوئی ہے، وہ صفت سے گذر کر ذات تک نہیں پہنچا، اور

اللہ تعالیٰ بلند فرماتے ہیں ان لوگوں کے درجات جو ایمان لائے اور ان لوگوں کے جو علم دیئے گئے۔
 اس تحقیق سے جس کے اظہار کی اس عاجز کو توفیق ملی ہے، مخالفین کے وہ اعتراضات جو انھوں نے
 ایمان میں کمی بیشی نہ ہونے پر کئے ہیں ختم ہو گئے، اور عام مسلمانوں کا ایمان ہر اعتبار سے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ
 والسلام کے ایمان کے برابر نہ ہوا کیونکہ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا ایمان جو کہ غایت درجہ صاف اور روشن
 ہے کئی گنا زائد ثمرات و نتائج رکھتا ہے عام مسلمانوں کے ایمان سے، کہ ان کے درجوں کے تفاوت کے
 لحاظ سے ان کے ایمان میں تاریکی اور گدلا پن ہے، اسی طرح حضرت صدیق اکبرؓ کا ایمان جو وزن میں اس
 امت کے ایمان سے زیادہ ہے اس کو صفائی اور نورانیت کے اعتبار سے سمجھنا چاہئے، اور زیادتی کا تعلق
 صفات کاملہ سے جوڑنا چاہئے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام عام انسانوں کے
 ساتھ انسان ہونے میں شریک ہیں، اور ذات و حقیقت میں متحد ہیں، کمی بیشی صفات کاملہ کے اعتبار سے
 پیدا ہوئی ہے، اور جس انسان میں صفات کاملہ نہیں ہیں گویا وہ اس نوع سے خارج ہے، اور اس نوع
 کی خصوصیات اور فضائل سے محروم ہے، اس تفاوت کے باوجود نفس انسانیت میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی
 اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسانیت کی بیشی کو قبول کرتی ہے، اور اللہ پاک ہی درست بات کا الہام
 فرمائے والے ہیں)

مجتہد صاحب! بتدبر تمام اس کلام پر ازہدایت و حقیقت کو ملاحظہ فرمائیے، اگرچہ حضرت
 شیخ رحمہ اللہ سبحانہ اوپر کی بات فرماتے ہیں، مگر بشرط فہم موافق مدعا کے احتضار پاؤ گے،
 اور عرض بالا کو قبول کر لو گے، اور یہ نہ ہوگا تو اس امر سے تو کہ ایک اختلاف لفظی پر اس
 قدر آپ حضرات نے شور و شغب مچا رکھا ہے، ان شاء اللہ ضرورتاً تب ہو جاؤ گے۔
 بالجملہ اقوال محدثین و محققین شافعیہ و حنفیہ وغیرہ سے یہ امر خوب ثابت ہو گیا کہ
 ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے، اور حقیقت ایمانی قابل زیادت و نقصان ہرگز نہیں،
 ہاں شدت و ضعف کا کوئی منکر نہیں، علیٰ هذا القیاس ثمرات ایمانی یعنی اعمال صالحہ کی
 زیادت و نقصان بھی مجمع علیہ ہے۔

وہی مرغ کی ایک ٹانگ! | اب ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا:
 قولہ: غرضیکہ محققین علمائے حنفیہ کے نزدیک زیادت

و نقصان ایمان میں بالضرورة واقع ہے، اور دلائل ماسبق سے بخوبی واضح ہوا کہ مسئلہ
 مساوات ایمان انبیاء و اولیاء اور عوام مؤمنین اور عامہ مقلدین کا محض خلاف کتاب سنت ہے،

اور تو کیا کہوں جھوٹی بات کہہ کر خجالت اتارنا ہے، حضرت! فرمائیے تو یہی علمائے حنفیہ میں کون قائل ہے کہ نفس ایمان میں زیادت و نقصان بمعنی متنازع فیہ موجود ہے؟ آپ کے لئے دے کر ایک قاضی عہد کا کلام نقل فرمایا تھا، سو اس کا جواب اور اہل گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیے باقی اور جو عبارتیں شرح فقہ اکبر سے آپ نے نقل کی ہیں، ان میں تو آپ نے موافق مثل مشہور کے دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، ہر ایک تفاوت سے تفاوت بحسب الزیادت والتقصان سمجھ کر استدلال پیش کر دیا ہے، چنانچہ ہر ایک استدلال کی حقیقت بالتفصیل عرض کر آیا ہوں، خدا کے لئے ایسی بے ہودہ گوئی پر کمر نہ باندھئے کہ جو چاہا ہے وجہ فرمادیا، آپ ہی فرمائیے کہ مساوات ایمانی سے اگر مساوات من کل الوجوہ مراد ہے، تو بے شک اس کو چاہے خلاف کتاب فرمائیے خواہ خلاف سنت، مگر اس کا قائل ہی کون ہے؟ علمائے حنفیہ میں سے کسی ایک دو ہی کا یہ مذہب ثبوت کو پہنچائیے، اور اگر مساوات سے مراد فقط مساوات بحسب ذات تصدیقی ہے، اور اعمال صالحہ بلکہ انجلا و اشراق ایمان کا بھی اس میں لحاظ نہیں، تو پھر آپ ہی فرمائیے کہ اس کے بطلان پر کون سی آیت یا حدیث صحیحہ دال ہے؟ آپ کو فقط الفاظ بولنے سے مطلب ہے، مطلب بھی سے تو شاید قسم ہی کھا رکھی ہے۔

حنفیہ پر مرجیہ ہونے کا الزام

اور

شیخ جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات

اب اور غضب دیکھئے! فرماتے ہیں:

قولہ: اور جو حنفی اس مساوات کے قائل ہیں، اغلب کہ ایسے ہی حنفیوں کے حق میں حضرت شیخ عبدالقادر علیہ الرحمہ نے غیۃ الطالبین میں فرقہ مرجیہ میں ہونا لکھا ہے، اور مترجم عبدالحکیم جو لکھتے ہیں کہ یہ کسی کا الحاق ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ شیخ نے سبب ان کے مرجیہ ہونے کا یہی لکھا ہے کہ یہ مانند فرقہ مرجیہ کے ایمان انبیاء علیہم السلام اور عوام کا برابر جانتے ہیں، اور زیادت و کمی کے قائل نہیں، اور ایمان کہتے ہیں تصدیق قلب

اور اقرار زبانی کو بدون اعمال کے، انتہی (۵۳)

اقول: مجتہد بد فہم و بد زبان کی اس بے ہودہ گوئی کا جواب کافی یہی ہے کہ اس صفحہ کے شروع میں آپ اعمال کو داخل حقیقت ایمانی فرما چکے ہو، کما موز، اور یہ مذہب بعینہ مقررہ و خارج کا ہے، تو اپنے ہی فتوے کے موافق فرمائیے آپ کون ہوتے؟ اس لئے آپ کو لازم ہے کہ پہلے دائرہ خروج اور اعتزال سے آپ کو خارج و یکسو فرمالیجئے، اس کے بعد ان شاء اللہ ہم بھی آپ کی اس تہمت ارجاء کو آپ کے منہ پر مار کر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی ظاہر کر دیں گے، دیکھئے! آپ برابر ایسے امور فرماتے چلے آ رہے ہیں کہ جو مذہب و خارج و معتزلہ پر چسپاں ہوتے ہیں، مگر ہم نے فقط آپ کے کلام کی تغلیط تو کی، آپ کی طرح یہ نہیں کہا کہ مجتہد الدھر اور ان کے امثال نے مشرب اعتزال وغیرہ کو قبول کر لیا، اور آپ بے وجہ ایک امر بے اصل و خیالی کی وجہ سے جو منہ میں آیا کہنے لگے۔

مرد جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر

میں حیران ہوں کہ آپ جو اس قول کے شروع میں کہتے ہیں ————— ”اور جو حنفی

اس مساوات کے قائل ہیں“ ————— اس مساوات سے کون سی مساوات مراد ہے؟ مکر عرض کر آیا ہوں کہ اگر مساوات من کل الوجوہ آپ سمجھ رہے ہیں، تو یہ تو محض آپ کا افتراء و تعصبِ جلی ہے، اگر آپ سچے ہیں اور کچھ غیرت بھی ہے، تو علمائے حنفیہ میں فرمائیے کس نے اس کا دعویٰ کیا ہے؟ اور یہ کس کا مذہب ہے؟ اور اگر فقط لایزید و لا ینقص سے یہ معنی دین عالی میں آئے ہیں، اور اس خیال کی وجہ سے حنفیہ پر یہ تبرا گوئی ہے، تو شرم والوں کے لئے تو ڈوب مرنے کی بات ہے، بالخصوص جبکہ اذہ میں ہم نے اس امر پر متنبہ بھی کر دیا ہو، اور بعض حنفیہ کے اوپر اکتفا نہ کیجئے، خود حضرت امام پر تہمت رکھئے، جو کچھ آپ کا کام بھی نکلے اور نام بھی ہو، اور درحقیقت آپ نے یہ اتہام حضرت امام ہی پر لگایا ہے، کیونکہ آپ نے جو وجہ مرجعہ ہونے کی نقل فرمائی ہے وہ ایمان کا زائد و ناقص نہ کہنا ہے، اور یہی بعینہ قول امام ہے، علمائے حنفیہ میں سے تو اس بارے میں سب نے امام ہی کے موافق کہا ہے، سو آپ جو حنفیہ کو کہتے ہیں درحقیقت حضرت امام کو کہتے ہیں، اور یہ تہمت کچھ نئی نہیں پہلے بھی

۱۔ جاہل آدمی بات کہنے میں جری ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا ۱۲

بعض مخالفین و معاندین نے حضرت امام کو داخل فرقہ مرجئہ کہہ دیا ہے، مگر سب جانتے ہیں کہ متعصبین و جہال معاندین کا قول وہی قابل قبول سمجھتا ہے کہ جس میں خود یہ مرض ہو، ورنہ چاہئے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ و حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو بھی اس وجہ سے کہ بہت سے گمراہوں نے ان کو دشمن اولاد رسول و عترت کہا ہے، نعوذ باللہ داخل جماعت اعداء عترت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کہا جائے۔

اکابر کے معتقدین بھی زیادہ ہوتے ہیں اور معاندین بھی

ہوتی ہے، ایسا ہی اشرار کی معاندت مظہر افضلیت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں جس قدر حضرات شیخین پر اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ میں جس قدر امام ابو حنیفہ پر طعن و تبرا کوئی ہوئی، اس قدر اور حضرات پر نہ ہوئی، مصرعہ اسی روشنی طبع تو بر من بلا شدنی کا پورا مصداق حضرت امام ہیں، اکثر اعتراضات امام صاحب پر لوگوں کی کم فہمی کی وجہ سے ہوئے ہیں، مطلب امام تلک ان کے اذہان کی رسائی نہ ہوئی، اپنی سمجھ کے موافق ان کو غلط سمجھ کر تردید کرنے کو آمادہ ہو گئے، اور سب بلند خیالوں اور عالی دماغوں کو ہر زمانہ میں یہی بلا پیش آتی ہے، میری عرض میں کچھ تاثر ہو تو حضرت شیخ اکبر و حضرت مجدد و شاہ ولی اللہ صاحب و مولانا محمد اسماعیل شہید رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم کے احوال بطور نمونہ ملاحظہ فرما لیجئے۔

شیخ جیلانی کا بعض حنفیہ کو مرجئہ کہنے کا پہلا جواب

باقی رہا حضرت شیخ عبدالقادر قدس اللہ سرہ کا بعض حنفیہ کو فرقہ مرجئہ میں شمار کرنا، سو اولیٰ و اسلم تو اس کا جواب وہی ہے جو مترجم نے لکھا ہے، یعنی یہ کلام الحاق معاندین ہے، اور یہ کوئی نئی بات نہیں، مخالفین سے جب کچھ اور نہ ہو سکا تو انہوں نے رخنہ اندازی کے لئے کلام اکابر میں بہت جگہ الحاق کر دیا ہے، بلکہ کلام اللہ و حدیث میں بعض آیات و جملے فرقہ ضالہ نے الحاق کئے ہیں، چنانچہ سب پر ظاہر ہے۔

اور آپ کا یہ فرمانا کہ ”یہ کلام الحاقی نہیں، کیونکہ حضرت شیخ نے سبب ان کے مرجئہ ہونے کا یہی لکھا ہے کہ یہ ایمان کو مثل مرجئہ کے غیر زائد و ناقص کہتے ہیں“ سخت حماقت ہے ہم کہتے ہیں

کہ یہ وجہ بھی الحاقی ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ وجہ ثبوت ارجار کے لئے حجت کامل ہے، تو یہ دوسری نادانی ہے، ہم برابر کہتے چلے آ رہے ہیں کہ خفیہ میں سے کوئی بھی مسادات ایمان مؤمنین بحملہ وجوہ تسلیم نہیں کرتا، اس دلیل کی غلطی تو اور مؤید الحاق ہے، اور اگر آپ کے کہنے کے موافق فقط تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کو ایمان کہنے سے، اور اعمال کو خارج از ایمان تسلیم کرنے سے داخلِ مرجہ ہونا لازم آتا ہے، تو یوں کہو کہ جمیع اکابر و علمائے اہل سنت آپ کے زعم کے موافق مرجہ ہی تھے، اور اوراق سابقہ دیکھتے! جمہور علماء کا یہی مذہب ہے کہ حقیقت ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، اور اعمال صالحہ ثمرات ایمانی ہیں، تو بس اب تو آپ یا اور جو کوئی آپ کا ہم مشرب ہوگا وہی مصداق اہل سنت رہ گئے، اور جمیع علمائے محققین و جمہور اہل اسلام مرجہ ٹھیرے، سو اب تو کس کی قسمت جو فرقہ مرجہ میں شمار ہو! موافق شعر منسوب بامام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے

إِنْ كَانَ حُبَّ الْعَلِيِّ رَفُضٌ فَلَيْتَ أَرَفُضُ الْعَبَّادَ

ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر یہ حملہ اکابر دین ————— مثل حضرت امام غزالیؒ، و شاہ ولی اللہ صاحبؒ، و شاہ عبدالعزیز صاحبؒ، و قاضی عیاضؒ، و شیخ ابو عمروؒ، و امام نوویؒ، و حملہ محققین شافعیہ و خفیہ و غیرہ علمائے دین ————— آپ کے زعم کے موافق مرجہ تھے تو خدا سب مسلمانوں کو یہ نعمت عطا فرماوے! یقیناً وہ ارجار کہ جس پر یہ حملہ اکابر دین ہوں گے، مجتہد ان زمانہ حال کے تسنُّن سے بدرجہا اعلیٰ و اشرف ہوگا! ۵

نرسم آں قوم کہ بر در دُکشاں میخندند در سرکار، خرابات کنند ایمان را

————— افسوس! اب مجتہد صاحب کی بے باکی و ہنریاں سرائی ایسی بڑھی کہ اَلْعُظْمَةُ لِلَّهِ! مجتہد صاحب! خیر خواہانہ عرض کرتا ہوں کہ اکابر کی نسبت سو راہی سے پیش آنا بہت سخت امر ہے، یہ شعر عارف کا آپ نے بھی سنا ہوگا

ہیچ قومے را خدا رسوانہ کرد تادل صاحب دلے نامد بدرد

۱۔ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے محبت رکھنے کا نام رفض ہے تو یقیناً میں لوگوں میں سب سے بڑا رافضی ہوں

۲۔ میں دُڑتا ہوں کہ جو لوگ تلچٹ پینے والوں (عشاق) پر ہنستے ہیں یہ کام کے خیال میں (یعنی دل لگی

کرتے کرتے) ایمان کو برباد نہ کر بیٹھیں (دیوان حافظ ص ۲۵ سب رنگ) ۱۲

۳۔ کسی بھی قوم کو اللہ تعالیٰ اس وقت تک رسوا نہیں کرتے یہ جب تک کسی بزرگ کے دل کو ٹھیس نہ پہنچائے ۱۳

اگر اب بھی کچھ تردد ہو تو بنظر عبرت حال فخر المجتہدین حضرت ابو سعید لاہوری کو ملاحظہ فرمائیجئے کہ کس حالتِ ردیہ میں مبتلا ہیں، بظاہر اسی قسم کی حرکات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے،

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ! وَالْغَيْبُ عِنْدَ اللَّهِ!

دیکھئے! آپ نے بظاہر بعض خفیہ کے مرجہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا، مگر دلیل ایسی بیان فرمائی کہ خود حضرت امام اس کے مطابق آپ کی اس تہمت میں ملوث ہوتے ہیں، بلکہ جمیع اکابر بشرطِ فہم اس بلا میں مبتلا ہوئے جاتے ہیں، پھر اس امر سے زیادہ اور کیا سخت امر ہوگا؟ اور ہم تو آپ کے اس امر کے شکر گزار ہی ہیں کہ آپ نے جو کہا سو کہا، مگر الحمد للہ! ہم کو شائل حال اکابر دین ہی رکھا۔

دوسرا جواب اور اگر یہ جواب خواہ مخواہ آپ کو غلط ہی معلوم ہو، بلکہ کلام مذکور کو مقولہ حضرت شیخ ہی کہا جائے، تو پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ کو نقلِ مذہب میں غایت مافی الباب غلطی ہوئی، اور اس سے اکابر بھی منزع نہیں، دیکھئے! اکثر فقہائے معتدین نے بعض مسائل حضرت امام مالک رحمہ اللہ سبحانہ وغیرہ کی طرف منسوب کر دیئے ہیں، حالانکہ کتبِ مذہب مالکی سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے، اب آپ ہی فرمائیے کہ فقہائے ناقلین مذہب کا اس بارے میں اعتبار ہوگا، یا خود کتبِ مذہب مالکی کو ٹھیک سمجھا جائے گا؟ بلکہ خود کتبِ خفیہ میں دیکھ لیجئے کہ نقلِ مذہب حضرت امام و صاحبین میں مواضع متعدّدہ میں اختلاف ہو گیا ہے، اور بعض مواضع میں بعض ناقلین کی غلطی محقق ہو گئی ہے۔

نظر بریں ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ سے نقلِ مذہب خفیہ میں کسی وجہ سے غلطی ہو گئی، مثلاً ہو سکتا ہے کہ حضرت شیخ نے مسئلہ معلومہ کو کتبِ خفیہ میں مفصلاً نہ دیکھا ہو، بلکہ معترضین کے اقوال دیکھ کر یا سن کر مطابق دیکھنے اور سننے کے درج کتاب کر دیا، اور اس کے سوا اور صورتیں بھی ممکن ہیں۔ سو اب ناظرین بالانصاف کو لازم ہے کہ کتبِ خفیہ میں مسئلہ مذکورہ کو بالتحقیق ملاحظہ فرمائیں، اس میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عندا الخفیہ ایمان جملہ مؤمنین بجمیع الوجہ مساوی ہے، تو البتہ پھر خفیہ پر اعتراض کرنا بجا ہوگا، ورنہ کلام شیخ کو محض یا خطائی النقل پر ضرور محمول کرنا پڑے گا۔

اور ہمارے مجتہد صاحب نے جو عبارت غنیہ کو بے تحقیق نقل کر دیا ہے، ان کے ثبوت کذب کے لئے تو حدیثِ نبویؐ کفّی بالمرء کذباً ان یتحدّث بکلمۃ ما سمع (انسان

کے جھوٹا ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ جو کچھ سننے بیان کرنے لگے، وغیرہ دلیل کافی ہے۔
اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں | اب اس کے بعد مجتہدین اس دعوے باطل کی تائید میں فرماتے ہیں:

قولہ: بلکہ توضیح میں تو یہ لکھا ہے کہ بعض خفیوں کے نزدیک ایمان فقط نام ہے تصدیق کا، اور اقرار زبانی واسطے محفوظ رہنے کے ہے دنیا میں ہتک اور لوٹ سے، انتہی، پس قائلین اس مساوات کے بالضرور فرقہ مرجئہ میں داخل ہیں، انتہی (ص ۵۳)

اقول بحولہ تعالیٰ! جواب تو اس بے ہودہ گوئی کا اہل فہم کو قول سابق سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا، یہ کوئی نئی بات نہیں، ہاں یہ امر قابل اظہار ہے کہ جن لوگوں نے اقرار کو ایمان میں داخل مانا ہے، اور جن لوگوں نے خارج از ایمان اور شرط اجراء احکام کہا ہے، گوان میں بظاہر تعارض معلوم ہو، مگر حقیقت میں مطلب اصلی ایک ہے، اختلاف محض لفظی ہے، اقرار زبانی کو داخل ایمان کہنے والوں کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقرار، حقیقت ایمان کا مثل تصدیق کے، جز حقیقی ہے، اس کا اہل سنت میں سے کوئی بھی قائل نہیں، ورنہ چاہئے کہ بدون اقرار لسانی حصول ایمان ممکن ہی نہ ہو، حالانکہ آخرت میں وغیرہ کے باب میں فقط تصدیق کی وجہ سے سب نے تومن ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ ثبوت ایمان عند الناس بدون اقرار کے نہیں ہوتا، گو حصول فی نفس میں اس کی ضرورت نہ ہو، مثلاً کوئی اگر یہ کہے کہ ثبوت مدعا بدون شہادت نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ثبوت عند الناس اس پر موقوف ہے، یہ مطلب نہیں کہ ثبوت نفس الامری بلا شہادت نہیں ہوتا، اور جمہور اہل سنت اور علمائے محققین کا یہی مذہب ہے کہ رکن اصل ایمان کا فقط تصدیق قلبی ہے، کما مزمعاً، اس سے صاف ظاہر ہے کہ امر آخر خواہ اقرار ہو خواہ اعمال، حقیقت ایمان کا رکن نہیں، پھر اگر ایسے لوگوں پر حکم ارجاء لگائیں گے، تو مثل قول سابق کے سب علمائے محققین کا داخل فرقہ مرجئہ ہونا لازم آئے گا، بشرط فہم عبارات سابقہ سے یہ امر بخوبی واضح ہے، اور اگر خواہ مخواہ اب بھی آپ بدون تصریح اس کو نہ مانیں تو بسم اللہ! یہ بھی سہی، دیکھئے! حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب

۱۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسنات لکھنوی رحمہ اللہ کی کتاب الرقع والتکیل فی الجرح والتعديل ص ۳۷۲ تا ۳۸۸ مع تعلیقات شیخ عبدالفتاح ابو غدہ مدظلہ، ۱۲۷۵ آخر شمس، گونگا ۱۲

تفسیر میں فرماتے ہیں :

”وجود لفظی ایمان در اصطلاح شارع نام شہادتین است و بس، و ظاہر است کہ وجود لفظی ہر چیز بدون تحقیق حقیقت آں چیز اصلاً قائدہ نمی کند، والا تشنہ را نام آب گرفتن سیراب می کرد، و گرسنہ را نام نان گرفتن تسلی می بخشید، مگر آں کہ تعبیر از مافی الضمیر چوں بدون واسطہ نطق و تلفظ در عالم بشریت امکان ندارد و ناچار تلفظ بکلمہ شہادت را مدخل عظیم دادہ اند در حکم بایمان شخص، و فرمودہ اند: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فإذا قالوها عَصَوْا مَعِيَ دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وحسابہم علی اللہ، انتہی“ (تفسیر عزیزی سورہ بقرہ ص ۸)

(ترجمہ: اور شریعت کی اصطلاح میں ایمان کا وجود لفظی نام ہے صرف شہادتین کے اقرار کا، اور ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کا وجود لفظی اس کی حقیقت کے تحقق کے بغیر بالکل ہی بے فائدہ ہے، ورنہ پیاسا پانی کا نام لینے سے سیراب ہو جاتا اور بھوکے کو روٹی کا نام لینے سے تسلی ہو جاتی، مگر باس وجہ کہ مافی الضمیر کی تعبیر بغیر بولے ممکن نہیں ہے مجبوراً ایمان کا حکم لگانے کے لئے شہادتین کے تلفظ کو اہمیت دی گئی اور فرمایا گیا کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اسی وقت تک جہاد کروں کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ دیں، پس جب انھوں نے زبان سے یہ کلمہ کہہ دیا تو انھوں نے اپنی جان و مال کو بچا لیا، مگر اس کلمہ کے حق کی وجہ سے، اور ان کا حساب اللہ کے حوالے)

اس کلام سے پہلے حضرت شاہ صاحب نے ایمان کے کئی وجود بیان فرمائے ہیں، ایک وجود عینی، دوسرا وجود ذہنی، تیسرا وجود لفظی، اُن دونوں کو بیان فرما کر پھر معنی اخیر کو بیان فرمایا ہے، بلکہ کلام سابق میں یہ بھی فرمایا ہے :

پس معلوم شد کہ اقرار محض حکایت ایمان است، اگر حکایت با محکی عنہ مطابق افتاد فیہا، والا خداے وزورے بیش نیست، و محکی عنہ نیست مگر تصدیق، انتہی (ص ۷)

سوان دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ حقیقت ایمانی فقط تصدیق قلبی ہے، اور اقرار لسانی محض مجتہد و حاکی ہے، ایمان کے وجود اصلی کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، ہاں وجود لفظی البتہ اس پر موقوف ہے۔

اور طرہ سنئے! آپ کے خاتم المحدثین و فخر المجتہدین نواب صاحب بہادر انتقاد الترجیح کے اخیر میں فرماتے ہیں: قوله: وذهب جمهور المحققين الى انه هو (جمہور محققین کا مذہب یہی ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا

التصديق بالقلب، واتما الاقرار بشرط لإجراء
الاحكام في الدنيا، لمان تصديق القلب أمر
باطن لا بدّ له من علامته، فمن صدّق بقلبه
ولم يقرب لسانه فهو مؤمن عند الله، وإن لم
يكن مؤمناً في احكام الدنيا - الى اخر ما قال
(ص ۵ در مسائل ملحقات ۷)

نام ہے، اور زبان سے اقرار کرنا دنیاوی احکام کے
جاری کرنے کی شرط ہے، کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ
چیز ہے، اس کے لئے کوئی علامت ضرور ہونی چاہئے، پس
جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور اپنی زبان سے اقرار
نہ کرے وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ احکام دنیا میں مؤمن
نہیں۔ (اختر تک نواب صاحب کا کلام پڑھئے)

مجتہد صاحب! اس کو بھی دیکھئے! اور حضرت ابو سعید لاہوری کی جان پر صبر کر کے چپ ہو
رہئے۔۔۔۔۔ اور یہی مطلب حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان محض تصدیق
ہے، اور زبان محض مجتہد و ترجمان ہے، سو اگر کسی کو تصدیق قلبی حاصل ہو گئی اور مہلت اقرار کی نہ ملی
یا مہلت بھی ملی مگر پھر بھی اقرار لسانی کی نوبت نہ آئی، تو شخص مذکور مؤمن ہی ہوگا۔

اب آپ کو اختیار ہے کہ ان اکابر کو مرجعہ قرار دیجئے یا اہل سنت؟ مگر عجب نہیں کہ آپ ہماری
بدشگونی کی وجہ سے اپنی ناک کا بھی خیال نہ فرمائیں، اور امام غزالیؒ و شاہ عبدالعزیز صاحب پر بھی
یہی فتویٰ مذکور جاری کرنے لگیں، مگر غالباً امیر المؤمنین محدثین زمانہ حال یعنی نواب صاحب بہادر
کی بہ نسبت تو آپ بھی سبج تسلیم اور کچھ نہ کہیں گے، اگرچہ دل میں تو بہت غیظ و غضب آئے گا، مگر
ظاہر میں تسلیم ہی کئے بنے گی، آخر فضلے قاضی آپ کے نزدیک گویا طنائے نافرمان ہو، مگر ظاہراً تو نافذ
ہوئی جاتی ہے، اگر مناسب ہو تو نواب صاحب موصوف کی خدمت میں یہ شعر لکھ بھیجنا ہے

من از بیگانگان ہرگز نہ نالم کہ با من ہرچہ کرداں آشنا کرد
مگر آپ کس منہ سے لکھیں گے، آپ نے تو بحکم اپنے ارشاد کے نواب صاحب کو بھی حنفیہ
و جمیع اہل سنت کے ساتھ ترجمہ میں داخل کر دیا، پھر اب نواب صاحب کی شکایت بے جا ہے،
کَمَا تَدِينُ شَدَائِي كَيْسِي كَا قَوْلِي هـ

بَدَنُ بُولِي زِيرِ گَرْدُوں گَر کوئی میری سنے ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے!
واللہ الہادی - فقط

۱۷ میں پرائوں کا ہرگز شک کی نہیں ہوں: اس لئے کہ میرے ساتھ جو کچھ کیا ہے اس آشنا نے کیا ہے (دیوان حافظ)

ص ۱۷ (سب رنگ) ۱۷ جیسا کرو گے ویسا بھرو گے ۱۲ ۱۷ گردوں: آسمان ۱۲

قضائے قاضی کا طاہر و باطن نافذ ہونا

مذاہب فقہاء — جمہور کی دلیل — امام اعظم کے نقلی دلائل —
 امام اعظم کی عقلی دلیل — دلیل عقلی کی تفصیل — دلیل اولہ کاملہ اموال باقیہ
 میں بھی بدرجہ اولیٰ جاری ہوتی ہے — منکوۃ غیر کا استثناء درمختار میں بھی ہے
 — قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے —
 صدور حکم کے سبب کا مستبب پر اثر نہیں پڑتا — ناجائز سبب اختیار
 کرنے کا وبال جدا ہے — ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے —
 ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے — قبضہ کے علت تامہ
 ہونے کی تفصیل — قبضہ کے علت تامہ ہونے پر چند اعتراضات اور
 اس کے جوابات — اولہ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض — واسطہ
 فی العروض ہی میں وسائط کا اثر ذی واسطہ تک پہنچتا ہے — واسطہ
 فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے — واسطہ فی الثبوت میں ذو واسطہ
 کا وصف جدا ہوتا ہے — شہادت، قضا کے لئے واسطہ فی العروض
 نہیں ہے — تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں
 — رفع نزاع کے لئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے — عموم
 ملک کے قرآن — مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا
 ہے — پوری بحث کا خلاصہ — خصم کے نقلی دلائل کا جواب —
 — قطعہ من النار عدم نفاذ قضا پر دلالت نہیں کرتا — جواب ثانی دفعہ
 ثامن — حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں انبیاء اور حکام مجاز احاکم ہیں —
 — حکام ماتحت کو اختیار کئی نہیں ہوتا — اجتہادی خطا کی صورت
 میں قضائے قاضی کے باطن نافذ ہونے کی وجہ

۸

قضائے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا

اگر کسی نکاح کے دعوے دار نے شرعی قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، اور قاضی کی تحقیق میں وہ گواہ سچے ثابت ہوئے، کسی طرح بھی قاضی کو ان کے جھوٹے ہونے کا علم نہ ہو سکا، اس لئے قاضی نے مدعی کے حق میں مقدمہ کی ڈگری کر دی، تو کیا قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا یا باطن بھی نافذ ہوگا؟

محفوظ و فسوخ کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں قاضی کا فیصلہ بالاتفاق صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، اور محفوظ و فسوخ میں

۱۔ ظاہر فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں نزاع ہے، قاضی اس کو مدعا علیہ کے قبضہ سے نکال کر مدعی کے قبضہ میں دے دے، اور اس کے متعلق احکام بھی نافذ کر دے، مثلاً نکاح کا دعویٰ ہے تو قاضی عورت مرد کے سپرد کر دے، اور شوہر کے ذمہ نان و نفقہ اور کسب و غیرہ حقوق لازم کر دے۔ اور باطن فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب دیانۃً نافذ ہونا ہے، مثلاً مثیل مذکور میں مرد کے لئے اس عورت سے صحبت جائز ہو جائے اور اولاد ثابت النسب ہو، اور اگر کسی جائداد کا دعویٰ ہے تو مدعی اس جائداد کا مالک ہو جائے، اور اس کا بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا وغیرہ تصرفات درست ہوں ۱۲

۲۔ فقہاء کی اصطلاح میں ایجاب و قبول کے ذریعہ معاملہ کرنے کو ”عقد“ کہتے ہیں، جیسے بیچنا، خریدنا، کرایہ پر دینا، نکاح کرنا وغیرہ۔ اور بعینہ سابقہ عقد کے ختم کرنے کو ”فسخ“ کہتے ہیں، جیسے بیچ

کا اقالہ کرنا، بیوی کو طلاق دینا وغیرہ ۱۳

اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، اور امام اعظم رحمہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ ظاہر بھی نافذ ہوتا ہے اور باطن بھی۔ اور وہ تین شرطیں یہ ہیں:

(۱) جس چیز کے بارے میں قاضی فیصلہ کرے اس میں عقد و فسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہو، پس وہ عورت جو کسی کے نکاح میں ہو یا عدت میں ہو، اس کے بارے میں اگر قاضی جھوٹے گواہوں کی وجہ سے مدعی کا زب کے حق میں فیصلہ کرے گا تو قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، باطن نافذ نہ ہوگا، یعنی قاضی وہ عورت مدعی کا زب کے سپرد تو کر دے گا، مگر مدعی کے لئے اس عورت سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا۔

(۲) قاضی کو فیصلہ کرتے وقت نہ حقیقت حال کا پتہ ہو، نہ گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم ہو۔

(۳) قاضی کا فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو، جھوٹی قسم کی بنیاد پر نہ ہو۔

وہ حدیث شریف ہے جو بخاری شریف میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

جہور کی دلیل

انکم تَحْتَقِمُونَ اِلَیَّ، وَلَعَلَّ بَعْضُکُمْ
الْحَنُّ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ
قَضَيْتُمْ لَهُ بِحَقِّ اَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ
فَاِنَّمَا اَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ
فَلَا يَأْخُذْهَا۔

آپ لوگ اپنے جھگڑوں کا نصفیہ کرانے کے لئے میرے پاس آتے ہیں، اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک فریق اپنی دلیل پیش کرنے میں دوسرے فریق سے زیادہ چرب زبان ہو، پس اگر میں اس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں، اس کی بات صحیح گمان کرتے ہوئے (تو وہ بھگے لے) میں اسے جاگیر میں جہنم کا ایک ٹکڑا ہی دے رہا ہوں، پس وہ اسے نہ لے۔

(بخاری شریف، کتاب الشهادات، باب من اقام البینۃ بعد الیمین صلتاً، و کتاب المظالم، باب اثم من خاصم فی باطل وهو یعلمہ)

جہور اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی قاضی) کے فیصلہ کے بعد بھی وہ مال جس کا دعویٰ کیا گیا ہے جہنم کا

ایک ٹکڑا ہی رہتا ہے، اس لئے اس کا لینا تدعی کے لئے حلال نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، باطن نافذ نہیں ہوتا، ورنہ وہ مال حلال و طیب ہو جاتا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کے نقلی دلائل (۱) ایک شخص نے اپنے ہی قبیلہ کی ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا، وہ مرد اس عورت سے

خاندانی شرافت میں کم تر تھا، چنانچہ عورت نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا، اس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کورٹ میں نکاح کا دعویٰ کیا اور دو جھوٹے گواہ پیش کئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا، عورت نے عرض کیا میرا اس شخص سے نکاح نہیں ہوا ہے، اگر آپ مجھے اس کے یہاں بھیجنا ہی چاہتے ہیں تو آپ ہمارا نکاح پڑھ دیں، تاکہ ہم حرام سے بچیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان کا نکاح نہیں پڑھا، بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ

شَهِدَ إِلَيْهِ زَوْجَاكَ ۝ تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح پڑھ دیا۔

یہ روایت امام اعظم حضرت ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی صریح دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہی موجب نکاح ہے، اگر نفس الامری میں نکاح نہ بھی ہوا ہو، تو قاضی کے فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نکاح کے تحقق کا سبب اپنے فیصلہ کے بجائے شہادت کو اس لئے قرار دیا ہے کہ شہادت، قضائے قاضی کے لئے واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول ہے، یعنی شہادت، فیصلہ کا ذریعہ بنی ہے پس گویا وہی موجب نکاح ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس شرط کے ساتھ ایک غلام بیچا کہ میں ہر عیب سے بری ہوں، خریدار نے یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ کیا آپ قسم کھا سکتے ہیں کہ آپ نے عیب چھپا کر نہیں بیچا ہے؟ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے غلام ابن عمر رضی اللہ عنہ کو لوٹا دیا، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو لے لیا، اور

بڑے نفع سے اس کو بیچ دیا (احکام القرآن ص ۳۱۲ ج ۱)
حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما جانتے تھے کہ انھوں نے غلام برارت کی شرط کے ساتھ
بیچا ہے، اس لئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا خیال عیب کی وجہ سے غلام کو لوٹانے کا فیصلہ
درست نہ تھا، اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حقیقت حال کا پتہ ہوتا تو وہ ہرگز غلام واپس
لینے کا فیصلہ نہ کرتے، مگر اس کے باوجود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے واپس لے لیا، اور
دوسری جگہ بڑے نفع سے بیچ دیا۔

(فَعُلِمَ) اَنَّ فَسَخَ حَاكِمٌ الْعَقْدَ پس معلوم ہوا کہ قاضی عقد کو توڑ دے تو
يُوجِبُ عَوْدَةَ اِلَى مَلِكِهِ، وَاِنْ كَانَ مبيع بائع کی طرف لوٹ جاتی ہے، اگرچہ
فِي الْبَاطِنِ خِلَافُهُ (احکام القرآن ص ۳۱۵ ج ۱) حقیقت حال اس کے خلاف ہو۔

(۳) حضرت ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سخمہ کے ساتھ ملوث
ہونے کا الزام لگایا چنانچہ لعان کی آیتیں نازل ہوئیں، اور میاں بیوی میں
لعان کرایا گیا، اور ان کا نکاح ختم کر دیا گیا، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہلال کی بیوی جو حاملہ ہے اگر ایسی ایسی علامتوں والا
بچہ جنے تو وہ ہلال کا بچہ ہے، اور اس کا الزام غلط ہے، اور اگر فلاں فلاں
دوسری علامتوں والا بچہ جنے تو شریک کا بچہ ہے، یعنی ہلال کا الزام صحیح ہے
پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اس میں وہ علامتیں تھیں، جن کی رو سے وہ
شریک کا بچہ قرار پاتا تھا، اس موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
فرمایا تھا کہ

لَوْلَا مَا مَضَى مِنَ الْاَيَّامِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَانٌ اگر پہلے لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میرا اور اس
عورت کا معاملہ کچھ اور ہی ہوتا (یعنی میں

(احکام القرآن ص ۳۱۵ ج ۱) اس عورت کو سخت سزا دیتا)

عورت کا جھوٹ ظاہر ہونے کے بعد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان
کی وجہ سے جو تفریق کی تھی اس کو باقی رکھا، اور اپنا فیصلہ نہیں بدلا۔
فَصَادَ ذَلِكَ اَصْلًا فِي اَنَّ الْعُقُودَ پس اس سے ضابطہ کلیہ نکل آیا کہ جب کوئی نکاح
وَفَسَخَهَا مَتَى حَكَمَ بِهَا الْحَاكِمُ کسی عقد و فسخ کے بارے میں فیصلہ کرے

مما لو ابتداءً ایضاً بحکم الحاكم وقتاً
(احکام القرآن ۱۵۳۵)

کے حکم سے اس کا انشاء ہو سکتا ہو
(۴) دو شخصوں نے ایک آدمی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی

بیوی کو طلاق دی ہے پھر ناچہ قاضی نے میاں بیوی میں تفریق کر دی، پھر ان
دو گواہوں میں سے ایک نے اس عورت سے نکاح کر لیا، تو امام عاشرؑ نے
(جو جلیل القدر تابعی ہیں) فتویٰ دیا کہ یہ نکاح درست ہے (احکام القرآن ۱۵۳۵)

امام اعظمؒ کی عقلی دلیل | امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عقلی دلیل، حضرت قدس
سُرد نے اولہ کاملہ میں تفصیل سے بیان فرمائی

ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ گواہوں کا جھوٹ نہ جاننے کی وجہ سے قاضی جو
فیصلہ کرے گا، وہ فیصلہ بالاجماع ظاہراً تو نافذ ہوگا، یعنی قاضی مدعی کو اس
چیز پر قبضہ دلا دے گا، اور حیب مدعی کا اس پر قبضہ تام ہو جائے گا تو مدعی اس
چیز کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ قبضہ ملکیت کے لئے علت تامہ ہے، اور معلول
علت تامہ سے پیچھے نہیں رہ سکتا، علت کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری
ہے، لہذا جو ہی عورت مدعی کے قبضہ میں آئے گی، مدعی اس کا مالک ہو
جائے گا، اور باہمی استمتاع حلال ہو جائے گا۔
نکاح تو وہ ملکیت کا صرف ظاہری سبب ہے، حقیقی سبب قبضہ ہے، اس
لئے حقیقی سبب کے پائے جانے کے بعد مجازی سبب کی چنداں ضرورت
باقی نہیں رہتی۔

دلیل عقلی کی تفصیل | مذکورہ بالا دلیل عقلی کی تمہید کے طور پر حضرت قدس
سرد نے پانچ مقدمات بیان فرمائے ہیں جو درج

ذیل ہیں:

پہلا مقدمہ: یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ تامہ ہے، بشرطیکہ شے
مقبوض ملک کا محل ہو، یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو۔
دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ
کی وجہ سے ملوک ہو جاتی ہیں۔

تیسرا مقدمہ : یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ اٹھانے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں، یعنی نکاح میں عورت اپنے بُضْع اور رحم کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے۔

چوتھا مقدمہ : یہ ہے کہ عورت کو بُضْع فروخت کرنے کا تو اختیار ہے، مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے شوہر صرف بُضْع کا مالک ہوتا ہے، عورت کے دیگر جسم کا مالک نہیں ہوتا۔

پانچواں مقدمہ : یہ ہے کہ اشیاء غیر مملوکہ یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، وہاں نہ بیع کی ضرورت ہوتی ہے، نہ قبضہ کا قافی کی حاجت، مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ مرد و عورت میں جہاں تَسْفُل صُغْفٰی ہے، وہاں تساوی نوعی بھی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ باہمی رضامندی سے میاں بیوی کے درمیان نکاح کا معاملہ طے ہو، یا حکم حاکم قبضہ زنا کا سبب بنے، تبھی عورتوں پر قبضہ تام، علت ملک بنے گا۔ مذکورہ بالا مقدماتِ خمسہ پیش نظر رکھنے کے بعد دلیل سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہتی، کہ جب عقود و فسخ میں قاضی نے فیصلہ کر دیا، اور وہ فیصلہ ظاہراً بالاتفاق نافذ ہو گیا، یعنی اس چیز پر جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا مدعی کو قبضہ تام و لاویا گیا، تو اب اس کا معلول اس سے مختلف نہیں رہ سکتا یعنی مدعی عورت کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی مدعی حقیقتہً اور دیانتاً اس عورت کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ مدعی نے قبضہ حاصل کرنے کے لئے غلط طریقہ اختیار کیا ہے، تو وہ اپنی جگہ گناہ کبیرہ ہے جس کی سزا آخرت میں اس کو لا محالہ بھگتنی ہوگی، اور کچھ بعید نہیں کہ دنیا میں بھی اس کی کچھ سزائے۔

چیلنج دینے والے مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا وکیل، اور ادلہ کاملہ کا رد لکھنے والا محمد احسن امروہی حضرت قدس سرہ کی پوری بات سمجھ ہی نہیں سکا، اس کی سمجھ میں کچھ دلیل عقلی کا پہلا مقدمہ آیا، چنانچہ اس نے مصباح الادلہ

میں اس مقدمہ کو رد کرنے کے لئے لڑی چوٹی کا زور لگایا، مگر وہ مقدمہ اب نہیں تھا جو رد ہو جاتا، حضرت قدس سرہ نے اس کے اعتراضات کے دندان شکن جوابات دیئے ہیں۔

جواب کے شروع میں حضرت نے خلافِ عادت اولہ کاملہ کے جواب کا خلاصہ بیان نہیں فرمایا، کیونکہ معترض نہ ساری دلیل سمجھا ہے، نہ اس نے دلیل پر کوئی اعتراض کیا ہے، صرف قبضہ تامہ کے علتِ ملک ہونے پر لے دے کی ہے، اس لئے حضرت قدس سرہ نے خلاصہ جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔ دوسری خاص بات اس دفعہ میں یہ ہے کہ حضرت نے اعتراض کے دو جواب تحریر فرمائے ہیں، پہلا جواب تو وہی ہے جو اولہ کاملہ میں دیا گیا تھا، جس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علتِ ملک ہے، پس جب قاضی کے فیصلہ سے مدعی نے فیصل شدہ چیز پر مکمل قبضہ کر لیا تو وہ اس کا ظاہر و باطن دونوں طرح مالک ہو گیا۔

اور دوسرا جواب نیا ہے (جو اس دفعہ کے آخر میں آ رہا ہے) اس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قاضی کا حکم مجازِ اُخدا کا حکم ہے، اور اللہ تعالیٰ مختارِ کل ہیں، جس کو جس چیز کا چاہیں مالک بنا سکتے ہیں، بناؤ علیہ قاضی کا بھی حکم ہوگا، پس اگر قاضی کا حکم اللہ کے حکم کے معارض نہ ہو تو قاضی کے مالک بنانے سے بھی مدعی کا زب مالک بن جائے گا، رہا مالک بننے کے لئے غلط انداز اختیار کرنا تو اس کا وبالِ جدا ہے۔

دفعہ ثامن

خلاصہ تقریر مصنفِ مصباح یہ ہے کہ حضرت مشتہر یعنی مولوی محمد حسین نے مسئلہ کلیہ تھنا سے قاضی کے ظاہرِ باطن نافذ ہونے پر مطالبہ دلیل کیا ہے، باقی اس مسئلہ کی تشریح کے طور پر منکوحۃ الغیر کی لہ مولوی محمد حسین بٹالوی صاحب نے اپنے اشتہار میں یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے ناحق (باقی صفحہ ۳۷۲ پر)

مثال کو بیان کیا ہے، سو اس مثال جزئی کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر سے اعتراض رفع نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجبہ جزئیہ، موجبہ کلیہ کو مستلزم نہیں ہوتا، انتہی (۵۳ و ۵۴)

مسائل سمجھنے کے لئے فہم و اقوال وہ استعین، مجتہد صاحب! ہمارا بھی یہ مطلب نہیں کہ اس مثال کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، اور جواب دینے کی کچھ ضرورت ہی نہیں، بلکہ ہمارا مدعا یہ ہے کہ جناب شہر صاحب

سلسلہ کی خوش فہمی و دیانت دربارہ فہم مطالب و نقل روایات با وجود دعویٰ اجتہاد سب پر روشن ہو جائے، کیونکہ فہم و دیانت اجتہاد مسائل دینیہ کے لئے بہت ضروری ہیں، سو مجد اللہ اس مثال کے دیکھنے کے بعد بہ نسبت ہر دو وصف کچھ کچھ اعتقاد جناب شہر صاحب کی شان میں ہر کسی کو پیدا ہوتا ہے ۔

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس دردد میانش اندر طعنہ پا کاں برد
اور دوسری غرض یہ ہے کہ سر دست جو شہر صاحب نے صورت بیان فرمائی ہے، اس کا جواب تو فقط اتنا ہی ہے کہ یہ بالکل افتراء و کج فہمی ہے، ہاں اگر سائل اپنی غلطی و سہو کا مقرر ہو کر مٹی کھائے، اور اصل قاعدہ کی دلیل کا طالب ہو تو پھر وہ جواب ہے جو ادلہ کاملہ میں موضح ہو رہا ہے۔
سو حضرت سائل کو تو باوجود تنبیہ مذکورہ بھی اپنی غلطی و سہو یا افتراء میں ہم غنیمت است! وہ بہتان کا اقرار کرتے ہوئے شرم دامن گیر ہوئی، اور بجائے اعتراف سہو وغیرہ، صورت مذکور کی صحت ہی کا دم بھرا، اور رفع ندامت کے واسطے عوام کے دکھانے کو یہ اشتہار دیا کہ :

و اگر میں فضلے قاضی کا دربارہ حلت منکوحہ غیر نافذ ہونا کتب حنفیہ سے ثابت کر دوں تو مقابلین کو رقبۃ تعلید گردن سے نکال ڈالتا چاہئے، ورنہ در صورت عدم ثبوت حلت مذکورہ،

(بقیہ حاشیہ ۳ کا) کسی کی جو رد کا دعویٰ کیا کہ میری جو رو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔
حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں اپنا جواب یہاں سے شروع کیا ہے کہ در منکوحہ النفر کے بارے میں حنفیوں کا یہ قول ہی نہیں ہے ۱۲ لے جب اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ کسی کا پردہ چاک کریں، تو اس کی دلچسپی نیک لوگوں پر اعتراض کرنے میں کر دیتے ہیں ۱۳ لے رقبہ: پٹہ، حلقہ ۱۲

میں رقبہ تقلید گردن میں ڈال لوں گا

سو اگرچہ اس قسم کے فضول دعوے شانِ عقلا سے بعید ہیں، مگر پاسِ خاطر جنابِ شہر، اس نیاز مند اور نیز بعض ان علماء جنہوں نے حضرت سائل کی اس غلطی پر مواخذہ کیا تھا، یہ لکھ بھیجا کہ بسم اللہ! آپ کتبِ مقبرہ حنفیہ سے منکوحہ غیر کی حلت کو ثابت فرمائیے، ہم ایفائے وعدہ پر راضی ہیں، یہ دیکھ کر تو مشہر صاحب کی آنکھیں کھل گئیں، اور حیلہ و حوالہ کر کے بیٹھ رہے، نیاز مندوں کو انتظار میں رکھا، نہ حسب وعدہ اس اجتہادِ نارِ دہی سے تائب ہوئے، اور نہ دربارہ منکوحہ غیر تضائے قاضی کا نفوذِ ظاہری و باطنی کتبِ حنفیہ سے ثابت کر سکے۔

چہ اعتماد کند کس بوعده ات اے گل! کہ ہچو غنچہ، زبانِ درتہ زبانِ داری
مگر آفریں ہے آپ کی انصاف پرستی پر کہ آپ نے صورتِ مختصرہ سائل کی غلطی کا اعتراف تو فرمایا، اور مثل سائل سخناے ابلہ فریب کی آڑ نہ لی، مگر آپ کے رسالہ مصباح کی خوبی صحت کے حضرت سائل بھی معترف ہیں، چنانچہ اپنے اشتہارات میں مکرر یہ کہ آپ کے رسالہ کی توثیق و تعدیل کر چکے ہیں، سو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت سائل بھی بہ نسبت تغلیطِ تشریح مذکورہ خود آپ ہی کے ہم صفیر بن گئے ہیں، سو مشہر صاحب حسب وعدہ اس اجتہادِ بے جا سے تو کیا تائب ہوتے، مگر ہم اس کو بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ آپ کے رسالہ کی توثیق کی آڑ میں انہوں نے اپنی خوش فہمی و سہو کا اقرار کر لیا ع
عمرت دراز باد کہ ایں ہم غنیمت است!

مطالبہ منور بانی ہے! | قولہ: اور یہ جو آپ نے صفحہ اٹھارہ میں فرمایا ہے: ”البتہ زن غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ کی نسبت علمائے حنفیہ کا یہ دعویٰ ہے، الی آخرہ“ میں کہتا ہوں کہ اموالِ باقیہ کو آپ نے دعوے میں تو شامل کر لیا ہے، اور پھر جو دلیل فاسد اس کی آپ لائے ہیں، تو فقط نسبتِ غیر منکوحہ کی، اور اموالِ باقیہ سے آپ نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے راقِ ہذا الشیء عجائب! پس مطالبہ دلیل کا اس دعوے کلیہ پر آپ کے ذمہ منور بانی، اور جواب آپ کا ناتمام و غیر کافی، انتہی (ص ۵۴)

۱۷۔ اے پھولِ تیرے وعدہ پر کوئی کیا اعتماد کرے؟ کہ کلی کی طرح زبان کے تلے زبان رکھتا ہے تو ۱۲
۱۸۔ مختصرہ: گھڑی ہوئی ۱۲۔ دھوکا دینے والی باتوں کی ۱۲۔ آپ کی عمر دراز ہو! کہ اتنی بات بھی غنیمت ہے ۱۲۔ بے شک یہ بات یقیناً عجیب ہے ۱۲

دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی | **اقول:** مجتہد صاحب! قصور معاف! ۱۰
در دہر چو تو یکے، وآں ہم عالم
پس در ہمہ دہر گو کہ جاہل کہ بوشہ!

افسوس! باوجود دعویٰ قرآن فہمی و حدیث دانی آپ عبارت اردو کی سمجھنے سے بھی قاصر ہیں، اور پھر بے سوچے سمجھے اعتراض کرنے کو موجود، آپ اتنا نہ سمجھے کہ جو دلیل نفاذ قضا کی زن غیر منکوحہ کے باب میں بیان کی ہے، بعینہ وہی دلیل بدرجہ اولیٰ اموال باقیہ میں جاری ہوتی ہے، مگر چوں کہ زن غیر منکوحہ کی حلت میں قضا کا نافرمان ہونا بہ نسبت اموال باقیہ کے، آپ جیسوں کی رائے میں زیادہ مستبعد معلوم ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت مشتہر نے اسی صورت کو مقام اعتراض میں پیش کیا ہے، اور نیز بدین وجہ کہ مولوی محمد حسین نے سوالات عشرہ میں اس صورت کو بیان کیا تھا، اس لئے اولہ کاملہ میں بھی بالتصریح اس صورت کو بیان کیا گیا۔

مگر آفریں باد! آپ کے ذہن نارسا کی رسائی پر کہ باوجود اس قدر ظہور کے آپ پھر بھی دلیل مذکور کو حلت غیر منکوحہ ہی میں منحصر سمجھ بیٹھے، یہ خیال نہ کیا کہ اموال باقیہ میں بھی علت تامہ ملک یعنی قبضہ موجود، اور بشہادت خَلَقَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا اَنْ كَاتِبِلْ مَلِكُ بَنِي آدَمَ هُوَ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ اَسْ اس پر طرہ یہ کہ بوجہ اتصال قضاے قاضی سب موانع معدوم، اب بھی مال مذکور ملک مدعی نہ ہو تو اور کب ہوگا؟ غرض اموال باقیہ کا بوجہ قضاے قاضی ملوک مدعی ہو جانا تو سب طرح ظاہر تھا، ہاں البتہ بوجہ تساوی نوعی زوجہ کا ملوک ہو جانا محل تاثر تھا، اس لئے اس کے ثبوت کے لئے خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَغَيْرِہِ مَقْدَمَات کی ضرورت ہوئی، اور چونکہ اموال باقیہ قابل انتقال مِنْ مَلِكٍ اِلَى مَلِكٍ تھے، تو اموال باقیہ ملوکہ غیر میں بھی قضاے قاضی نافذ ہوئی، اور عورتوں میں انتقال مذکور نہ ہو سکتا تھا، اس لئے منکوحہ غیر میں عدم نفاذ قضا حق سمجھا گیا۔

چنانچہ یہ سب مضامین علی سبیل التفصیل والتحقیق ادلہ کاملہ میں موجود ہیں، اگر آپ کو کچھ

۱۰ سارے جہاں میں آپ جیسا بس ایک ہی شخص ہے، اور وہ بھی عالم: پس بتائیے کہ سارے جہاں میں جاہل کون ہوگا؟ ۱۱

۱۱ آفریں باد! شاہش ۱۲ اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے زمین کی تمام چیزیں پیدا کی ہیں ۱۲

۱۲ یعنی مرد و زن کے انسان ہونے میں برابر ہونے کی وجہ سے ۱۲ اللہ نے تمہارے فائدے کے لئے تمہارے اندر

ہی سے جوڑے پیدا کئے ہیں ۱۲ ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت رکھنے والے ۱۲

بھی فہم رسا نصیب ہوتا تو آپ ہرگز اس قسم کے اعتراضات مزخرف پیش کر کے اپنے اجتہاد کو
بشہ نہ لگاتے، اس کے سوا اولہ کاملہ میں اگرچہ بالتفصیل بسبب وجہین مذکورین علت غیر منکوحہ ہی کو
ثابت کیا ہے، مگر بعض جگہ مطلقاً سب کی علت کے ثبوت کی جانب اشارہ کیا ہے، آپ نہ سمجھیں
تو کیا کیجئے، چنانچہ ایک جملہ بعینہ نقل کرتا ہوں وھو هذا:

”غرض علت موجبہ ملک یعنی قبضہ موجود، علت قابلاً ملک یعنی محل قابل موجود، اس کے ساتھ اتصال

فاعل و مفعول ہو چکا، یعنی قبضہ محل قابل تک متعدی ہو چکا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعدی کوئی نہیں

اب بھی عروض ملک مدعی، مال متنازع فیہ پر نہ ہو تو یوں کہو: علت تامہ کو لزوم معلول ضرور نہیں

سوائی بات سوائے آپ کے اور کسی سے متوقع نہیں، انتہی“

اب دیکھئے اس قدر تنبیہ و تصریح پر بھی آپ اعتراضات لایعنی پیش کئے جاتے ہیں، اور مصرعہ

”وقت ما ضائع نمود و عمر خود را درہ بآرد“ کے مصداق بنتے ہیں۔

قولہ: اور در مختار میں منکوحہ غیر کا استثناء اس دعوے کلیتہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں، اگر

آپ سنے ہیں تو نکال دیجئے الی آخر ما قال (ص ۵۴)

منکوحہ غیر کا استثناء در مختار میں بھی ہے | اقول: مجتہد صاحب! اتنے بدحواس نہ ہو جئے،
عقل کو تو جواب دیا ہی تھا، حواس سے بھی دست بردار

ہو گئے، دیکھئے خود اولہ کاملہ میں یہ عبارت موجود ہے: ”چنانچہ در مختار میں اشارۃً اور شامی میں صراۃً

یہ بات موجود ہے“۔ پھر اس کے مقابلہ میں آپ کا یہ ارشاد کہ ”در مختار میں منکوحہ غیر کا

استثناء اس دعوے کلیتہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں“ مجنونوں کی بڑ نہیں تو کیا ہے؟!

اس کے سوا در مختار کوئی کتاب نایاب نہیں، سو یہ احتمال تو بہت ضعیف ہے کہ آپ نے در مختار

کو بے دیکھے بھالے منکوحہ غیر کے مستثنیٰ ہونے کا انکار کیا ہو، اور اس مسئلہ کے در مختار میں نہ ہونے کے

آپ مدعی ہوئے ہوں، اگرچہ آپ کی جسارت و دیرری جاہلانہ سے تو کچھ بعید ہی نہیں، مگر تاہم احتمال

لہ مزخرف: جھوٹی بات جو سچ کی طرح آراستہ کی گئی ہو ۱۲ لہ ذکر کردہ دو وجہوں کی وجہ سے، ایک سائل اس

صورت کو سوال میں خاص کرنا، دوسری اصحاب نقواہر کا اس کو مستبعد سمجھنا ۱۳ لہ سب کی یعنی غیر منکوحہ اور اموال

باقیہ سب کی ۱۴ لہ ہمارا وقت ضائع کیا اور اپنی عمر برباد کی ۱۵

زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود مطالعہ درمختار حضور کی فہم نارسا کی کوتاہی باعث اس امر کی ہوئی ہو، اور آپ ہی پر کیا الزام ہے، آپ کے معلم و مرشد حضرت سائل بھی یہاں سر کے بل گرے ہیں، اور باوجود مشغلہ کتب مینی جوان کا مبلغ و مستہائے علم ہے، ایسی موٹی بات میں غلطی کھائی ہے کہ جیسا ہو تو علم و اجتہاد کا نام نہ لیں، مگر الحمد للہ کہ آپ نے مثل سائل اصل مسئلہ کے تسلیم کرنے میں تو کچھ حجت نہیں کی، چنانچہ شامی وغیرہ میں مسئلہ مذکور کے موجود ہونے کے آپ نے تقریریں، کلام اگر ہے تو اس میں ہے کہ درمختار میں بھی ہے یا نہیں؟ سو اگر بالفرض مسئلہ مذکور درمختار میں نہ ہوتا جب بھی ہمارا مدعا ثابت تھا، مگر چونکہ اولہ کاملہ میں ہم نے درمختار کا بھی حوالہ دیا تھا، اور آپ کو اس حوالہ میں کلام ہے، اس لئے ہم کو اپنے ثبوت برائت، اور آپ کی خوش فہمی کے اظہار کے لئے عبارت درمختار نقل کرنی پڑی۔

قال فی الدر المختار فی کتاب النکاح: وَیَحِلُّ لَهُ وَطْئُ امْرَأَةٍ يَدَّعَتْ عَلَيْهِ عِنْدَ الْقَاضِي أَكْثَرُ تَرْوُجَهَا بِنِكَاحٍ صَحِيحٍ، وَهِيَ أَيْ وَالْحَالُ أَنَّهُمَا مَحَلٌّ لِلْإِنْشَاءِ أَيْ لِإِنْشَاءِ النِّكَاحِ، خَالِيَةً عَنِ الْمَوَانِعِ وَقَضَى الْقَاضِي بِنِكَاحِهَا بِبَيِّنَةٍ أَقَامَتْهَا، وَلَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ تَرْوُجُهَا، وَكَذَا تَحِلُّ لَهُ لَوْ ادَّعَى هُوَ نِكَاحَهَا (در مختار ص ۲۱ ج ۲)

(ترجمہ: درمختار کی کتاب النکاح میں ہے کہ مرد کے لئے اس عورت سے وطی کرنا جائز ہے جس نے اس شخص پر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کیا ہو کہ اس شخص نے صحیح طور پر اس سے نکاح کیا ہے (۱) بشرطیکہ یہ عورت اس قابل ہو کہ اس سے نکاح کیا جاسکتا ہو (یعنی محرمہ یا کسی کی منکوحہ نہ ہو) (۲) اور موانع سے خالی ہو، (۳) اور قاضی نے ان گواہوں کی بناء پر فیصلہ کیا ہو جن کو اس عورت نے پیش کیا ہے، اور درحقیقت اس عورت سے نکاح نہ کیا ہو، اسی طرح اگر مرد کسی ایسی ہی عورت سے نکاح کر لینے کا دعویٰ کرے (تو وہ عورت اس کے لئے حلال ہے)۔

مجتہد صاحب اذرا خواب غفلت سے بیدار ہو کر غور فرمائیے کہ جملہ وَهِيَ مَحَلٌّ لِلْإِنْشَاءِ اور خَالِيَةً عَنِ الْمَوَانِعِ کس قدر وضوح کے ساتھ منکوحہ غیر کے حلیت مذکور کے مستثنیٰ ہونے پر دال ہے کون نہیں جانتا کہ منکوحہ غیر نہ قابل و محل انشاء سے نکاح جدید ہے، نہ موانع سے خالی، مگر یہ آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ہے کہ اس قدر صراحت پر بھی استثنائے مذکور کا انکار ہے۔

وَإِضَافِيهِ فِي فَصْلِ الْحَبْسِ: وَيَنْفُذُ الْقَضَاءُ بِشَهَادَةِ الزَّوْجِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا حَيْثُ كَانَ الْمَحَلُّ قَابِلًا، وَالْقَاضِي غَيْرُ عَالِمٍ بِزُورِهِمْ۔ (اور نیز درمختار میں فصل الحبس میں ہے: ”اور جھوٹی گواہی کی وجہ سے کیا ہوا فیصلہ ظاہر و باطن نافذ ہوتا ہے، جہاں محل قابل ہو، اور قاضی کو گواہوں کے جھوٹ کا علم نہ ہو۔)

اس کے دو تین سطر کے بعد یہ عبارت ہے :

ان كان سبباً يمكن انشاؤه، والا لا ينقد
انفاقاً، كالإثراء وكما لو كانت المرأة محرمة
بنحو عتق أو بردق، الى اخر ما قال
(مسند ج ۳)

اگر سبب کوئی ایسی چیز ہو جس کا انشاء ممکن ہو، ورنہ
بالاتفاق (باطناً) نافذ نہ ہوگا، جیسے میراث کا معاملہ اور
جیسے اگر عورت حرام ہو، عدت میں ہونے کی وجہ سے، یا
مرتد ہونے کی وجہ سے (آخر بحث تک پڑھئے)

دیکھئے! جملہ حیثیت کا محل قایلاً، اور جملہ کما لو كانت المرأة محرومة بنحو عتق علی
الاعلان پکارتا ہے کہ منکوحہ غیر، بلکہ مقتدہ الغیر میں بھی نفوذ قضا کے قاضی بشہادت زور ظاہراً و باطناً
کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، عبارت مذکور در بارہ استثنائے مذکور سب کے نزدیک صریح و واضح
ہے، خدا معلوم آپ کے یہاں صراحت کس کا نام ہے؟ مجتہد ہو، ضرور صراحت کے کوئی نئے معنی گھر
رکھے ہوں گے، نعوذ باللہ من الجہل وسوء الفہم!

اور اولہ کاملہ میں جو یہ فقرہ ہے کہ ”چنانچہ در مختار میں اشارہ اور شامی میں صراحت موجود ہے“ سو
اس کا مطلب یہ ہے کہ خاص غیر منکوحہ کا لفظ مثل شامی کے در مختار میں موجود نہیں، یہ مطلب نہیں کہ
اشارہ خفی و دقیق ہے جس کے فہم کے لئے غور و فکر درکار ہو، چنانچہ عبارت مذکور سے ظاہر ہے،
اہل فہم کے نزدیک تو یہ اشارہ دلالت علی المطلوب میں ہم سر صراحت ہے، ہاں فہم سے قطع نظر
کر لیجئے تو جو چاہے کہہ دیجئے۔

اور اس باب میں جو آپ نص صریح قطعی الدلالتہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، ان شاء اللہ تعالیٰ
آگے جب اس کو نقل کریں گے اس وقت حقیقت حال کھل جائے گی۔

قضا کے نفوذ تمام کے لئے محل کا
انشار حکم کے قابل ہونا شرط ہے
قاضی یہ نہیں ہوتا کہ محکوم بہ کی خبر دیتا ہے، بلکہ قضا کے قاضی کو محکوم بہ کے حق میں منشی

۱۔ یہ جواب ہے صاحب مصباح کی اس عبارت کا: ”اور آپ نے یہاں پر تو اشارہ کو بھی سمجھ لیا، اور حدیث صحیح جو اس باب میں
نص صریح قطعی الدلالتہ موجود ہے، کما سیأتی، اس کو بالکل نہیں سمجھ سکتے الخ“ (مسند ۱۲) ۱۳ اشارہ پیدا کرنا، کسی بات
کو عدم سے وجود میں لانا ۱۲ منشی: پیدا کرنے والا، موجود: وجود میں لانے والا ۱۳

اور موجود سمجھنا چاہئے، کیونکہ اگر حکم قاضی مثل شہادت شاہدین از قسم اخبار ہوتا تو ثبوت حکم کے لئے پھر قضائے قاضی ہی کی کیا ضرورت تھی؟ شہادت شاہدین ہی کافی تھی، بہت سے بہت ہوتا تو ایک دو شاہد اور بڑھا دینا تھا، مگر اس بات کو سب جانتے ہیں کہ دو شاہد تو کیا، اگر کسی امر کے شاہد بھی ہوں، جب بھی بغیر قضائے قاضی ثبوت امر مشہود علیہ معلوم! اور اسی وجہ سے قضائے قاضی کے نفوذ تام ہونے کے لئے محل حکم کا قابل انشاء حکم ہونا شرط ٹھہرا، کما مر۔

دوسرے قاضی کا نائب خداوند اور ولی عباد ہونا بشہادت عقل و نقل ثابت چنانچہ ادلہ کاملہ میں بالتفصیل ہر دو امور مذکور ہیں، سو اس لئے اور نیز بحسب دلالت مقدمات

مذکورہ ادلہ کاملہ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ بوجہ قضائے قاضی امر محکوم بہ کا واقع میں محقق و ثابت ہو جانا ضروری ہے، بشرطیکہ محل قابل انشاء حکم ہو، اور قاضی کو زور شاہدین کا علم نہ ہو۔

صدور حکم کے سبب کا یہ امر جدار ہا کہ سبب صدور حکم قاضی، وصول ملک وغیرہ کہیں امر مباح و طیب ہوگا، اور کہیں حرام و ناجائز، مگر حرمت و عدم جواز سبب مذکورہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود مسبب یعنی ملک مدعی میں بھی حرمت و عدم جواز

آجائے، کون نہیں جانتا کہ مثلاً عقد بیع میں ایجاب و قبول کا کام انشاء بیع ہوتا ہے، گو سبب صدور ایجاب یا قبول امر ناجائز ہی کیوں نہ ہو، مگر عقد بیع کے کمال میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا، مثلاً زید نے عمرو کے روبرو ایک غلام کے اوصاف خلاف واقع بیان کئے، اور اس پر اُتیان کا ذبہ کھائی، عمرو نے دھوکہ کھا کر بدون کسی شرط کے غلام مذکور خرید لیا، سو سبب جانتے ہیں کہ نفس عقد میں کچھ خرابی نہیں، اور زرنٹن زید کا ذب کی ملک تام ہو جائے گا، ہاں سبب حصول عقد، زرنٹن بے شک امر حرام ہے، اور اس کا گناہ زید کا ذب کے ذمہ ہوگا۔

ایسے ہی اگر بواسطہ زنا کوئی پیدا ہو، اور اس کو ایمان و علم دین نصیب ہو، اور صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات کی نوبت آئے، تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ حسنات مذکورہ کا سبب فعل زنا ہوا، مگر یہ کوئی بے وقوف بھی نہ کہے گا کہ سبب یعنی زنا کی خرابی مسبب یعنی ایمان و صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات میں

۱۷ امر مشہود علیہ: وہ معاملہ جس کے بارے میں گواہی دی گئی ہے ۱۸ یعنی نیابت خداوندی اور ولایت عباد ۱۹

۲۰ امر محکوم بہ: وہ معاملہ جس کا فیصلہ کیا گیا ہے ۲۱ جھوٹی قسمیں۔

موثر ہو جائے گی، اور بوجہ مداخلت زنا حسانات مذکورہ بھی فاسد و ساقط الاعتبار سمجھے جائیں گے، البتہ زنا کی قبیح و حرمت میں کچھ تردد نہیں، ہاں آپ کے انداز سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ ولد الزنا کا ایمان و صوم و صلوٰۃ وغیرہ سب کا عدم ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس در صورت قضاے قاضی بشہادت زور بھی نفس قضا کے نفوذ میں کچھ شک نہیں، اور طریق حصول ملک کے گناہ کبیرہ ہونے میں کسی کو کلام نہیں، اور اس کا وبال مدعی کاذب اور شہود کاذبہ کے سر رہے گا، چنانچہ امور مذکورہ بالتفصیل ادلہ کاملہ میں موجود ہیں۔

اس تقریر کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ نے جو دو تین صورتیں مسئلہ مذکور کی لکھی ہیں، اور ان پر آپ نے بزعیم خود استبعاد و عدم جواز کا فتویٰ لگایا ہے سراسر حضور کی کج فہمی ہے، اگر آپ صور مذکورہ میں بوجہ قضاے قاضی ملک مدعی سے انکار فرماتے ہیں، تو محض آپ کی دھینگا دھینگائی ہے، فقط استبعاد و لائسٹم سے کام نہیں چلتا، اپنے دعوے کو مدلل کیجئے، ورنہ ہمارے دلائل پر نقض فرمائیے۔

تاجا ز نسب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے | اور اگر آپ مدعی کاذب کے مالک ہونے سے یہ سمجھے ہیں کہ مدعی کے ذمہ کوئی برائی اور الزام ماند

نہیں ہوتا، اور اس نے جو کیا سب ٹھیک ہے، سو اس صورت میں آپ کا انکار و استبعاد تو درست و بجا، مگر یہ تو فرمائیے کہ یہ کہتا ہی کون ہے؟ ادلہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ طریق حصول ملک مدعی کو گناہ کبیرہ لکھا ہے یا نہیں؟ بے سوچے سمجھے اعتراض کرنا شان عقلا نہیں، فضلاً عن المجتہدین!

اور آپ نے جو اپنے ثبوت مدعا کے لئے وہ آیات و احادیث نقل فرمائی ہیں کہ جن سے بہ نسبت مدعی ظالم و کاذب و شاہد زور و عید شدید مفہوم ہوتی ہے، وہ اور بھی عجیب ہے، اور حضور کے اجتہاد صائب و فہم ثاقب پر شاہد عادل ہے، مجتہد صاحب! ذرا غور تو فرمائیے کہ آیات و احادیث منقولہ حضور سے اس سے زیادہ اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ مدعی و شاہد زور سخت گنہگار و بدکار ہیں؟ سو اس کے مسلم ہونے کو مکرر عرض کر چکا ہوں، مگر یہ تو ارشاد کیجئے کہ شہادت و دعوے مذکورہ کی وجہ سے عدم نفاذ قضا کون سے قاعدہ سے نکلتا ہے؟ اگر آپ کو فہم خداداد سے بہرہ ہوتا تو ضرور سمجھ جاتے کہ آیات و احادیث مذکورہ سے فقط طریق حصول ملک کی مذمت نکلتی ہے، عدم نفاذ قضا

۱۔ بشہادت زور: جھوٹی گواہی سے ۲۔ استبعاد: بعید سمجھنا، لائسٹم: ہم نہیں مانتے ۱۱۔ چہ جائیکہ مجتہد یہ حرکت کرے! ۱۲۔ یعنی نکاح کے جھوٹے دعوے کی گواہی کی وجہ سے الخ ۱۵۔ بہرہ: حصہ ۱۲

ولمکن ان کو کیا علاقہ؟ مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے عقل و استدلال پر کہ آیات و احادیث مذکورہ کو دربارہ عدم نفاذ قضا، نص صریح قطعی الدلالتہ سمجھے بیٹھے ہو، ع بریں عقل و دانش بیاید گریست! ہم تو آپ کے انداز ظاہر پرستی سے پہلے ہی سمجھے تھے کہ آپ اس قسم کی نصوص سے اپنا مطلب نکالنا چاہیں گے، اور اسی وجہ سے بطور پیش بندی ادلہ کاملہ میں لکھ دیا تھا کہ: **روكلمه قطعه من النثار وغيره سے وسائط حصول ملك كالمردوم هو نا معلوم ہوتا ہے، دربارہ عدم نفاذ قضا کسی طرح نص نہیں ہو سکتی،** مگر آپ نے اس بات کے جواب میں تو کچھ نہ فرمایا اور سکوت اختیار کیا، اور انا اسی قسم کی نصوص سے استدلال بیان فرمانے لگے، طریق مناظرہ بھی آپ کا تماشا ہے!

مجتہد صاحب! اگر مسئلہ نفاذ قضاے قاضی حضور کی فہم ناقص میں نہیں آتا، تو پھر خیر اسی میں ہے کہ چپ ہو رہے، دل میں جو آئے سو آئے، مگر درپے اعتراض بھی نہ ہوئے، کیونکہ آپ صاحبوں کے اعتراضات پاؤں ہوا سے مسئلہ مذکور میں تزلزل آنا تو معلوم! اور انا اہل فہم کے نزدیک اظہار خوش فہمی و خوبی قوت اجتہاد یہ جناب ہوگا، چنانچہ آپ کی تقاضا پر میرے دعوے کی گواہ ہیں، اور یہ بات تو میں غایت وثوق سے عرض کرتا ہوں کہ انشاء اللہ آپ صاحب دربارہ عدم نفاذ قضاے مذکور کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ پیش نہیں کر سکتے، ادلہ کاملہ میں بھی ہم نص مذکور آپ سے طلب کر چکے ہیں، اور اب بھی یہی عرض ہے کہ ہو تو لائیے، ادھر ادھر نہ ملائیے، ورنہ سکوت فرمائیے، اور ان دلائل و اہیہ سے باز آئیے۔

طولی لاطائل

اس کے بعد جو آپ نے مسئلہ نفاذ قضا، صدایہ و عینی و نہایہ سے نقل کیا ہے، طول لاطائل ہے، نقل سے نہ ہمارا نقصان نہ آپ کا کچھ نفع، بلکہ آپ کی نقل سے ہم کو تو کچھ فائدہ ہی ہوگا، چنانچہ عتقرب معلوم ہو جائے گا، ع عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد۔

ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعتراض | ہاں آپ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ قواعد حنفیہ اور ان کی روایات کے بموجب مشکوٰۃ غیر میں بھی قضاے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لئے آپ نے ایک صورت بزرگ خود تجویز کی ہے، اس کا جواب بے شک ہمارے ذمہ ہے، سوا دل صورت مذکورہ جناب بلفظہ نقل کرتا ہوں، بعدہ ان شاء اللہ تعالیٰ جواب با صواب عرض کروں گا

۱۰ ایسی عقل و سمجھ پر رونا چاہئے! ۱۱ پادر ہوا: ہوا میں پاؤں یعنی بے بنیاد ۱۲

۱۳ دشمن بھلائی کا سبب بن جاتا ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں ۱۴

قولہ : منکوحہ زید نے عمر و اور بکر دو گواہ جھوٹے قاضی کے یہاں اس مضمون کے گزارے کہ زید نے تین طلاقیں دے دی ہیں، اور عدت طلاق بھی گزر گئی ہے، حالانکہ زید نے نفس اللہ میں تین طلاقیں بالکل نہیں دی تھیں، چہ جائیکہ عدت گزری ہو، پس قاضی بحکم مسئلہ نفاذ قضا کے ضرور حکم تفریق کر دے گا، پھر عمر و نے جو ایک جھوٹا گواہ منجملہ ان دو گواہوں جھوٹے کے ہے، بعد اس مقدمہ کے جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہ عورت میری منکوحہ ہے، اور دو گواہ جھوٹے عقد نکاح کے گزران دیئے، تو اب قاضی عقد نکاح کا حکم بالضرور کر دے گا، اب دیکھو کہ یہ عورت جو منکوحہ زید تھی، اس تدبیر سے عمر و کو ظاہر و باطن میں حلال و طیب ہو گئی، البتہ کچھ قدرے تدبیر زیادہ کرنی پڑی، پس انکار آپ کا نسبت منکوحہ غیر کے بھی کچھ کام نہ آیا، انتہی۔ (ص ۵)

جواب | اقول بحولہ ! مجتہد صاحب ! ہم تو آپ کے دعوے سن کر سمجھے تھے کہ آپ کوئی ٹھکانے کی بات فرمائیں گے، مگر آپ تو ماشاء اللہ ایک سے ایک زیادہ بے نیکی فرماتے ہیں۔
 زفر ق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جالینجاست !
 افسوس ! آپ حضرات باوجود دعوئے علم و اجتہاد ایسی بے سرو پا نقاریہ پیش کرتے ہیں کہ جن کے سننے سے علم و اجتہاد کی قدر و منزلت آنکھوں میں کم ہو جائے تو عجب نہیں، اور زیادہ تعجب تو اس پر آتا ہے کہ حاوی معقول و منقول مولوی مجتہد عبید اللہ صاحب، و فخر مجتہدین آخر زماں مجتہد محمد حسین صاحب وغیرہم جمیع حضرات غیر مقلدین آپ کے اس رسالہ کے مقرض و مداح ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ بے دیکھے تعریف کرتے ہوں، بلکہ خوب دیکھ بھال کر، خیر ! آپ کو بھی کچھ غم نہ کرنا چاہیے، ”مرگ ابوہ جتنے دارو“۔ اس کو کیا کیجئے کہ مجتہدانِ حال کا شیوہ یہی ہو گیا کہ خلاف عقل، اجتہاد فرمایا کریں، اور سیدھی سیدھی باتوں میں الٹی کہا کریں۔
 تو کز سرائے طبیعت نمی روی بیرون کجا بگوئے حقیقت گذر توانی کرد؟
 خیر ! پچھلی باتیں تو پیچھے گئیں، صورت مرقومہ حال میں ہی غور کیجئے کہ آپ نے کیسے جوہر عقل

۱۔ مانگ سے بڑھ جہاں بھی دیکھتا ہوں : حسن دل کو کہنیتا ہے کہ دیکھنے کی جگہ یہی ہے — یعنی آپ کے رد کی ہر بات قابل رد ہے ۱۲۔ ایک گروہ کی سوت ایک قسم کا جلسہ جشن ہوتا ہے یعنی عام مصیبت کا رنج نہیں ہوتا ۱۳۔ آپ جو کہ طبیعت کے محل سے باہر قدم نہیں رکھتے : حقیقت کے کوچر میں آپ کا گذر کیوں کر ممکن ہے ؟ یعنی ظاہر پرست حقیقتِ حال کب سمجھ سکتا ہے ؟ ۱۴۔

دکھلائے ہیں؟ آپ کا منشا اعتراض یہ ہے کہ مسئلہ مرقومہ بالا میں عورت مذکورہ باوجودیکہ منکوحہ زیدتی، مگر تہذیب مذکورہ جناب کی وجہ سے بوجہ قضائے قاضی زوجه عرو بن گئی، لیکن آپ اور حضرات متفرط و متاج یہ نہ سمجھے کہ صورت مرقومہ میں تو بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی قضا ظاہر و باطناً نافذ نہیں ہو سکتی، یہ فقط آپ کی کج فہمی ہے، کیونکہ گواہوں نے آپ کے بیان کے بموجب طلاق و انقضائے عدت دونوں کی گواہی دی ہے، اور بوجہ شہادت شاہدین قاضی کو بہ نسبت ہر دو امور مدعی کی ڈگری کرنی پڑی، لیکن ہم بحوالہ درمختار یہ بات اور پرکھ چکے ہیں، کہ نفاذ قضا کے لئے محل کا قابل انشاء حکم ہونا ضروری ہے، اور بحوالہ ہدایہ آپ بھی اس بات کو بیان کر آئے ہیں، کہ نفاذ قضا عقود و فسوخ میں ہوتا ہے، سو نظر بریں حکم قاضی وقوع طلاق میں تو بے شک نافذ ہو جائے گا، کیونکہ منکوحہ زید محل انشاء طلاق ہے، اور طلاق منجملہ فسوخ بھی ہے، ہاں گواہوں نے جو انقضائے عدت کا دعویٰ کا ذہب کیا تھا، اور بوجہ شہادت، قاضی کو ان کے موافق حکم دینا ضروری ہوا، اس میں نفاذ قضا کی کوئی صورت نہیں، آپ ہی فرمائیے! اس کو عقود میں داخل کرو گے یا فسوخ میں؟ اور نہ حکم انقضائے عدت کو ممکن الانشاء کہہ سکتے ہیں، وَهُوَ شَرْطٌ لِنَفَاقِ الْقَضَاءِ

ہاں البتہ اگر حکم طلاق کے بعد واقع میں عدت گزر چکی ہو، اور اس کے بعد کوئی مدعی نکاح ہوا، تو بعد قضائے قاضی وہ اس کی زوجہ فی الحقیقت ہو جائے گی، مگر آپ کو کیا نفع؟ کیونکہ جب بموجب حکم قاضی وقوع طلاق ہو چکا، اور عدت بھی فی الواقع گزر چکی، تو اس کو اب بھی منکوحہ غیر کہنا آپ ہی صاحبوں کا کام ہے، بالجملہ اگر عدت فی الواقع منقضی ہو چکی ہے، تو بے شک قضائے قاضی نافذ ہو جائے گی، مگر اس کو منکوحہ غیر کہنا غلط، اور اگر دراصل عدت منقضی نہیں ہوئی، چنانچہ آپ نے یہی صورت بیان کی ہے، تو اس صورت میں قضا نافذ ہی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ازیں آپ نے جو عبارت تہذیبی شرح ہدایہ نقل کی ہے، اس میں جملہ وَتَزَوَّجَتْ بِأَخٍ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ خود موجود ہے، الغرض اہل فہم کے نزدیک تو مطلب ظاہر ہے، اور عدم نفاذ قضا صورت مجوزہ جناب میں بدیہی، البتہ جن کو سر و دم کی خبر نہیں، اور مبلغ علم و عاویٰ باطلہ کو سمجھتے ہیں وہ صاحب جوارشاد فرمائیں سب بجا ہے۔

الزام ثابت کیجئے! | اب عرض اخیر یہ ہے کہ آپ اور حضرت مشتہر سے یہ امید کرنی تو سراسر فضول

ہے کہ آپ دربارہ عدم نفاذ قضا کوئی دلیل عقلی یا نقلی قابل تسلیم اہل علم پیش کریں، ہاں البتہ حضرت سائل نے جو نفاذ قضائی منکوحۃ الثغر کو اپنی ایمان داری یا خوش فہمی کی وجہ سے حقیقہ کے ذمہ لگایا تھا، اور پھر بڑی شد و مد سے اس کے اثبات کا دعویٰ کیا تھا، اور آپ نے بھی اس دفعہ کے شروع میں صورت متنازع فیہ کے کذب کو تسلیم کر کے پھر اس کے ثبوت کے لئے بزرگ خود ایک شکل عجیب ایجاد کی ہے، تو اگر آپ صاحبوں سے ہو سکے تو کتب فقہ حنفیہ سے اسی کو ثابت کر دیجئے، اور در صورتیکہ آپ اور آپ کے مقتدا حضرت مشہر ائمہ مذکورین میں سے ایک امر کی دلیل پیش کرنے سے بھی عاجز ہوں، چنانچہ اب تلک یہی قصہ ہو رہا ہے، تو پھر بروئے انصاف مسئلہ مذکورہ میں حنفیوں پر اعتراض پیش کرنا سراسر بے غیرتی ہے، مگر خدا کے لئے ایسے دلائل پادر ہوا، جیسے کہ آپ نے اب بیان فرمائے ہیں، نہ ہوں کیونکہ ناظرین کی تصنیع اوقات ہوگی، اور آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا، بلکہ بشرط حیا اور لٹی ندامت اٹھانی پڑے گی۔

قولہ: جناب من! اب آپ کو ثابت ہوا ہوگا کہ محمدیان عامل بالحدیث کو واسطے ترک تقلید شخصی کے عذر معقول ہے، انتہی (ص ۵۷)

واقعی آپ معذور ہیں | اقول: مجتہد صاحب! ہم کیا جو اہل عقل آپ کی فہم و ذکاوت و ظاہر پرستی سے واقف ہوگا، وہ آپ کو بے شک دربارہ ترک تقلید و تخطیۃ مقلدین معذور سمجھیں گے کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی کی تقلید کوئی جہمی کرتا ہے، جب اس کا معتقد ہو، اور معتقد جب ہو جب اس کی باتوں کو سمجھے، کوئی کچھ کہے میں تو اس بات میں آپ کا ہم صبیح ہوں، آپ اور آپ کے ائمہ مجتہدین خصوصاً امام الائمہ کے براہین پر جس قدر جرح و قدح کریں سب بجا ہے، اور آپ معذور ہیں، اداس کے برخلاف آپ امیر کھنی تکلیف مالا لایطاق ہے، چنانچہ ناظرین اور اقی کو یہ بات ان شام اللہ کا لعیان معلوم ہو جائے گی، مگر ہاں جیسے آپ اس باب میں معذور ہیں، ایسے ہی مقلدین و ائمہ مجتہدین کا بھی کچھ تصور نہیں ہے۔
گر نہ بسند بروزر شپہ چشم چشمہ آفتاب را چہ گناہ!

۱۔ غیر کی منکوحہ میں فیصلہ کا نافذ ہونا ۱۲۔ اور پر ذکر کردہ دو باتیں ایک منکوحہ غیر میں نفاذ قضا دوسری وہ عجیب شکل جو صاحب مصباح نے ایجاد کی ہے ۱۳۔ پادر ہوا بے بنیاد ۱۴۔ تخطیۃ: کسی کے کام میں نقص نکالنا ۱۵۔ ہم صبیح: ہم آواز ۱۶۔ ناقابل برداشت تکلیف ۱۷۔ کالعیان: آنکھوں سے دیکھنے کی طرح، مشاہدہ کی طرح ۱۸۔ اگر دن میں چمکا دے کو نظر نہ آئے: تو اس میں سورج کی ٹکیا کا کیا تصور! ۱۹۔

ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے

اس کے بعد کے قول میں جو آپ نے کوئی ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اور اس میں بھی جانب حسب عادت قدیم عقل و انصاف سے قطع نظر فرمائی ہے، سو خلاصہ آپ کے اقوال پریشان کا گل اتنا ہے کہ ادلہ کاملہ میں جو قبضہ تامہ کو علت ملک قرار دیا ہے، آپ قبضہ کی علت کے منکر ہیں، اور بزعم خود قاعدہ مذکور پر اعتراض پیش کئے ہیں، کبھی پوچھتے ہو، قبضہ سے کون سی ملک ثابت ہوتی ہے؟ ملک طیب یا خبیث؟ کبھی فرماتے ہو کہ رہن و دیعت و سرقة و غصب وغیرہ میں تو قبضہ ہوتا ہے مگر ملک کہیں نہیں ہوتی، علاوہ ازیں آپ کے حسب استعداد بہت جرح و قدح فرمائی ہے، اگرچہ اکثر کیا بلکہ کل اعتراضات جناب کے ایسے ہیں کہ صاحب فہم سلیم کو بعد غور و فہم ان کے بے جا ہونے کا یقین کامل ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر آپ اور آپ کے مقتدا و مداحین و مؤقر ظہن کے سمجھانے کو ہم بھی ہر ایک اعتراض کا جواب علی سبیل الاختصار بیان کرتے ہیں، فہم کو ساتھ لے کر سنئے!

ملک حلال کا طریقہ کبھی
حلال کبھی حرام ہوتا ہے

مجتہد صاحب افسوس! آپ کو اب تک یہ بھی خبر نہیں کہ متنازع فیہ کون سی ملک ہے؟ حلال یا حرام؟ خفیہ جو قضائے قاضی کو ظاہر و باطناً نافذ کہتے ہیں، اس کا یہی تو مطلب ہے کہ یہ سبب قضائے قاضی شئی متنازع فیہ مدعی کے حق میں مملوک بملک حلال ہو جاتی ہے، ہاں طریقہ ملک کبھی حلال ہوتا ہے کبھی حرام، مگر نفس ملک میں اس کی وجہ سے حرمت نہیں آ جاتی، چنانچہ اوراق گذشتہ میں مفصل عرض کر چکا ہوں، کچھ اعتراض کرنا ہو تو وہاں پیش کیجئے۔

باقی یہ آپ کا فرمانا کہ ”اگر ملک طیب مراد ہے تو آپ نے اس مقدمہ کو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا،“ ”پٹے جانے اور بھلا اب کے تو مار“ کہے جانے سے کم نہیں، جناب عالی! ادلہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے دیکھئے اس کی عبارت کا یہی تو ما حاصل ہے کہ:

”ملک معتبر عند الشرع بدون القبض نہیں ہوتی، یعنی قبضہ علت ملک ہے جس جگہ قبضہ تامہ ہوگا ملک ہی ہوگی، قبضہ جائے گا تو ملک ہی جاتی رہے گی، کیونکہ حدوث ملک اول قبضہ ہی کی وجہ سے

حق میں واسطہ فی الثبوت ہیں، اور چونکہ واسطہ فی العروض امر واحد کے متعدد نہیں ہو سکتے تو اس لئے ملک بدون قبضہ ثابت ہونی محال ہے، مگر واسطہ فی الثبوت چونکہ متعدد ہو سکتے ہیں، اس لئے قبضہ بیع و شرار وہبہ وغیرہ امور متعددہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔

بالجملہ بیع وغیرہ جملہ عقود کا فقط یہ کام ہے کہ ان کی وجہ سے شئی غیر مقبوض، مقبوض بن جاتی ہے، اور علت ملک قبضہ ہی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بدون قبض حدوث ملک نہیں ہوتا، اور بغیر بیع و شرار وغیرہ ملک موجود ہو سکتی ہے، چنانچہ اشیاء غیر ملوکہ میں یہی ہوتا ہے، کیونکہ وجود معلول بدون وجود علت تو محال ہے، ہاں اسباب بعیدہ غیر لازمہ کا حال یہی ہوتا ہے کہ کبھی وجود معلول کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اور کبھی نہیں، سو اسی وجہ سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ملک بدون قبضہ موجود ہو، کیونکہ قبضہ علت ملک ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ بیع و شرار وغیرہ اسباب قبض موجود نہ ہوں، اور ملک موجود ہو جائے، کیونکہ امور مذکورہ علت ملک تھوڑا ہی ہیں جو ملک بدون ان کے نہ ہو سکے۔

قضا بھی حصول قبضہ کا سبب ہے | سو جیسے بیع و شرار وہبہ وغیرہ موجبات قبضہ ہیں، ایسے ہی قضاے قاضی کو بھی موجب قبضہ سمجھنا چاہئے، اور جیسے وہ

قبضہ کہ جس کا سبب بیع و شرار وہبہ ہوتا ہے مفید ملک طیب ہوتا ہے، اسی طرح وہ قبضہ کہ جس کا سبب حدوث، قضاے قاضی ہے ضرور موجب ملک طیب ہوگا، اور جیسے عقد بیع و شرار کے ام نزع پر متفرع ہونے سے نفس ملک میں حرمت نہیں آ جاتی، اسی طرح حکم قاضی کے کذب پر متفرع ہونے سے خود ملک کے طیب و حلال ہونے میں سر مو تفاوت نہ ہوگا۔ کما مَرَمًا بَقَا۔

بالجملہ سوائے قبضہ نہ بیع و شرار و نکاح میں یہ بات ہے نہ ہبہ و صدقہ میں، کہ وہ ہو تو ملک آئے اور وہ نہ ہو تو ملک نہ آئے، اس لئے خواہ نخواستہ قبضہ ہی کو علت ملک ماننا پڑے گا، اور بیع قبل القبض کا ممنوع ہونا بھی اسی پر دال ہے کہ علت ملک قبضہ ہے۔

اور خفیہ کے نزدیک مال ضماریں زکوٰۃ نہ آنا بھی بہ شرط فہم اسی جانب مُشیر ہے کہ قبل القبض

لے حدوث، وجود یعنی مباح الاصل چیزیں ۳۵ شمار کے لغوی معنی ہیں پوشیدہ، مالا ہوا و عدہ، اور فقہ کی اصطلاح میں شمار اس مال کو کہتے ہیں جس کی واپسی کی امید نہ رہی ہو، مثلاً گم شدہ مال، بھاگا ہوا یا گم شدہ غلام، چھینا ہوا مال بشرطیکہ غصب کے گواہ نہ ہوں، وہ مال جو سمندر میں گر پڑا ہو، وہ مال جو جنگل میں دفن کیا ہو اور اس کی جگہ بھول گیا ہو، اور وہ مال جو کسی کو قرض دیا ہو اور قرضدار مگر گیا ہو، اور گواہ نہ ہوں (ہدایہ ص ۱۶۷) ۱۳

کوئی شیء ملوک ہی نہیں ہوتی، علاوہ انہی بہت سے مسائل جزئیہ اسی قاعدہ پر متفرع معلوم ہوتے ہیں۔
قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض اور آپ نے جو منہیت میں یہ لکھا ہے کہ:

قاضی کی بھی کچھ حاجت نہ ہونی چاہئے، بلکہ بیع و نکاح وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں، ورنہ ان امور کی ضرورت ہوگی تو پھر قبضہ کو علت تامہ ملک کہنا غلط ہو جائے گا، انتہی۔

جواب | آپ کی کج فہمی پر دال ہے، تقریر گزشتہ میں عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ تو علت تامہ ملک ہے، اور بیع و شرار و نکاح وغیرہ سبب تبدیل قبضہ ہیں یعنی ان امور کا تو یہ کام ہے کہ غیر مقبوض کو مقبوض بنادیں، باقی ثبوت ملکیت کی علت قبضہ ہوتا ہے۔

اور یہ مطلب آپ کہاں سے سمجھ بیٹھے کہ قبضہ علت ملک ہو تو پھر چاہئے کہ اس کے لئے کوئی سبب بھی عالم میں موجود نہ ہو؟ منجملہ مجتہدات جناب کے شاید ایک مسئلہ یہ بھی ہو، یہ قاعدہ تو سب کو معلوم تھا کہ سوائے وجود علت تامہ وجود معلول میں اور کسی امر کی ضرورت نہیں ہوتی، مگر کسی نے نہ سنا ہو گا کہ علت تامہ کو اپنے وجود ہونے میں بھی کسی امر کی احتیاج نہیں ہوتی، یہ اجتہاد پر خطا ہمارے مجتہد صاحب ہی کا حصہ ہے، پھر اس فہم واجتہاد کے بھروسے پر کہ جہاں کہتے ہو الٹی ہی کہتے ہو تمام ائمہ مجتہدین و اکابر دین کو نشانہ تیر ملامت بناتے ہو۔

آں کس کہ نداند و بداند کہ بلدند در جہل مرکب ابدالہ ہر بلداند
 اب ہماری بھی یہ عرض ہے کہ قبضہ کا علت ملک طیب نہ ہونا اگر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت کر سکیں تو کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہماری دلیل ہی پر کوئی اعتراض مدلل پیش کیجئے، مگر فقط استبعاد بلا دلیل سے کام نہ نکالئے، ورنہ آپ کا قول نہ عند الناس مقبول ہو گا نہ عند اللہ۔

چوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے، ہاں اس کے بعد جو آپ نے بزعم خود سند منع پیش کی ہے آپ کے ارشاد کے بموجب اس کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے، اور آپ کی خوش فہمی کا اظہار لازم

یعنی آپ جو قبضہ کی علت کے منکر ہیں، اس کی سند میں آپ یہ ارشاد کرتے ہیں کہ:
 نہ اگر قبضہ تامہ علت تامہ ملک ہوتا تو پھر مختلف ملک عن القبض محال ہوتا، حالانکہ مال مقصوب

لہ وہ شخص جو کہ جاہل ہے اور سمجھتا ہے کہ عالم ہے بد وہ شخص ہمیشہ جہل مرکب میں مبتلا رہتا ہے۔
 لہ ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہ جانا

وسروق و مال یتیم و ودیعت و رهن و عاریت پر غاصب و سارق و ولی یتیم و مودع و مستعیر کا قبضہ تامہ ہے، اور بالاتفاق اموال مذکورہ کا اشتخاص مذکورہ کی ملک ہونا باطل ہے، سو اگر قبضہ علت تامہ ملک ہوتا تو صور مذکورہ میں بھی تخلّف ملک عن القبض نہ ہوتا، اتہیٰ

یہ قبضہ تامہ نہیں ہے (جواب) | مجتہد صاحب! آپ تو بزعم خود سند منع پیش کر کے اپنے دعوے کو مدلل کر چکے، اب ہماری بھی عرض سنئے، جناب عالی! آپ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قبضہ کے علت تامہ ملک ہونے کے یہ معنی سمجھ گئے ہیں کہ قبضہ تامہ ہو یا غیر تامہ، حقیقی ہو یا مجازی و عارضی، مستقر ہو یا غیر مستقر علت تامہ ملک ضرور ہوگا، اور یہ مطلب سمجھنا آپ کی ظاہر پرستی کا نتیجہ ہے۔

اول تو آپ نے یہ خیال کیا ہوتا کہ ایسی بات باہمی البطلان کون ذی عقل کہہ سکتا ہے؟ اگر ہم بھی ایسے بے سرو پا دعوے کرنے لگیں، تو پھر ہم میں اور آپ میں فرق ہی کیا رہے؟ آپ سب کو اپنے ہی اوپر قیاس فرماتے ہیں، دوسرے ادلہ کالمہ میں یہ عبارت موجود ہے کہ:

”جب قبضہ مدعی بوجہ قضائے قاضی ایسا مستحکم ہو گیا کہ اس کے اٹھنے کی امید بھی نہیں، تو وہ کیونکر موجب ملک نہ ہوگا؟“

اس سے بھی بشرط فہم یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ مستحکم و مستقر ہو تو موجب و علت ملک ہوگا، والا فلا تیسرے یہ کہ آپ بھی اپنے کلام میں قبضہ مفید ملک کو مفید بصفہ تمام و کمال فرماتے ہیں، آپ کے ارشاد سے بھی قبضہ تامہ کا مفید ملک ہونا مفہوم ہوتا ہے، نہ قبضہ مطلق کا۔ باقی یہ حضور کی قوت اجتہاد یہ کا طفیل ہے کہ قبضہ سارق و غاصب وغیرہ کو قبضہ تامہ قرار دیتے ہو، بھلا آپ عبارت اولہ کالمہ کو تو نہ سمجھے، مگر آپ نے لٹراپنی تصنیف کو تو سمجھا ہوتا، ایسے کم فہم تو ہوا کرتے تھے کہ غیروں کے کلام کو نہ سمجھیں، مگر یہ خاصہ جناب ہی ہے کہ اپنے کلام کو بھی نہ سمجھیں، کیوں نہ ہو؟ اجتہاد اسی کا نام ہے۔ اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ قبضہ کو تامہ اور کالمہ ہونے کے ساتھ کیوں مقید کیا؟ اگر آپ کے نزدیک قبضہ مطلق کا خواہ تامہ و مستقل ہو یا غیر تامہ و غیر مستقل۔ علت ملک ہونا ہمارے کلام سے ثابت ہوا تھا تو آپ نے قید تمام و کمال کے ساتھ جو مخالف مقصود ہیں، کیوں قبضہ کو مقید کیا؟ اور اگر یہ قید بامعنی ہے، اور قبضہ غیر تامہ سے احتراز مقصود ہے، تو فرمائیے تو یہی قبضہ سارق و غاصب وغیرہ بھی کیا آپ کے نزدیک تامہ و مستقر ہے؟ اور اگر بالفرض یہ

سب قبضہ تام ہیں، تو پھر آپ کے نزدیک قبضہ غیر تام خدا جانے کون سا ہوگا؟ شاید حضور کے نزدیک قبضہ غیر تامہ کے یہ معنی ہوں کہ شئی مقبوضہ کا ایک کنارہ ایک کے ہاتھ میں اور دوسری جانب دوسرے کے ہاتھ میں، آپ کی ہر تقریر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ عبارت اولہ کاملہ کو بدون سمجھے، بلکہ اپنے کلام کے معنی سے بھی قطع نظر فرما کر جو چاہتے ہیں ارشاد کرنے لگتے ہیں، اور مفت میں دھمکانے کو موجود ہو جاتے ہیں، چونکہ آپ مُلقَّب بافضل المتکلمین ہیں، اور علم و اجتہاد کی بھی آپ پر تہمت ہے، اس وجہ سے اول تو آپ کے مُزخرفات دیکھ کر ہم کو حیرانی ہوتی تھی، اور بلکہ خیال بھی ہوتا تھا کہ ایسی تقریر مہل ذی علم و ذی عقل کا کام نہیں، شاید اس کے معنی کچھ اور ہوں، مگر کچھ توجہ کے بعد یہ معلوم ہوا کہ آپ فقط حضرات ائمہ مجتہدین ہی کے مخالف اجتہاد نہیں فرماتے، بلکہ خلاف عقل و نقل بھی استنباط کرتے ہیں، چنانچہ عبارات جناب میرے دعوے پر شاہد عدل ہیں۔

قبضہ تامہ کی حقیقت | خیر! آپ تو نہ سمجھے، اب ہم کو مطلب اولہ مُفصلاً بیان کرنا پڑا، تاکہ قبضہ کاملت تامہ ملک ہونا، اور آپ کے اعتراضات کا آپ کی بد فہمی پر دال ہونا

ظاہر ہو جائے۔

سنیئے! ہم نے جو قبضہ کو علت تامہ ملک قرار دیا ہے، تو قبضہ تامہ حقیقی کو قرار دیا ہے، کیونکہ قبضہ عارضی و غیر تام کو — باعتبار حقیقت — قبضہ کہنا ہی ٹھیک نہیں، یوں بوجہ مشاکلت ظاہری اس کو بھی کوئی قبضہ کہہ دے، اس سے کیا ہوتا ہے؟ الغرض ہماری مراد قبضہ سے قبضہ تامہ و مستقلہ حقیقیہ ہے، اور قبضہ تامہ کے یہ معنی ہیں کہ حسب حکم شارع اس قبضہ کو قاضی بھی برقرار رکھے، اور اس کے رفع کرنے کا قاضی کو اختیار نہ ہو، اور قبضہ مستقل اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ قبضہ اصلی ہو، یہ نہ ہو کہ قبضہ فی الحقیقت تو کسی اور کا ہو، اور بوجہ عطل سے غیر مجازاً اور تبعاً اس کو بھی قابض کہتے ہوں۔

بالجملہ علت ملک قبضہ مستقلہ و مستقرہ ہے، اگر اوصاف مذکورہ میں سے ایک وصف بھی مفقود ہوگا تو وہ قبضہ علت تامہ ملک نہ ہوگا، اب اس کے بعد ہر ذی فہم سمجھ جائے گا کہ آپ نے جس قدر اعتراضات بطور سند منع پیش کئے ہیں، سب کا مدار اس پر ہے کہ آپ نے بمقتضائے ظاہر پرستی جو مبلغ علم جناب و امثال جناب ہے، صورت قبضہ اور قبضہ مجازی کو بھی قبضہ حقیقی و تام ہی سمجھ لیا ہے، اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا، سو یہ خوش فہمی جناب ہے، ہمارا کچھ قصور نہیں، مثلاً اگر کوئی

شخص بوجہ تشابہ لون ظاہری استخاضہ کو بھی حکم حیض ہی عطا کرنے لگے، اور حقیقت حیض و استخاضہ جو کہ ماہ الامتیاز ہے۔۔۔۔۔ اس کو نہ سمجھے، تو یہ اس کی کور باطنی ہے۔

مزید وضاحت | بھلا تو آپ کے جملہ اعتراضات کا جواب ہو چکا، مگر بنظر مزید توضیح و تیر بدیں وجہ کہ کیا عجب ہے کہ آپ اب بھی نہ سمجھیں، کسی قدر تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

سنئے! مال مرہون و مال یتیم و عاریت و ودائع میں تو باوجود قبض، ثبوت ملک نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ یہ قبضہ اگرچہ باین معنی تامہ ہے کہ اس کے ثبوت و استقرار میں کوئی دست اندازی نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ قاضی سے بھی اس کی فریاد رسی نہیں ہو سکتی، کیونکہ مرہن و مستعیر وغیرہ جب ملک اپنی سرحد اختیار ملک قبضہ رکھیں گے، وہ قبضہ عند القاضی و غیر القاضی جائز و مستقر سمجھا جائے گا، اور در صورتیکہ اشخاص مذکورہ اپنی حد اختیار سے باہر قدم رکھیں، اور ناجائز طور پر قبضہ رکھنا چاہیں تو اب ان کو درحقیقت مستعیر و مرہن وغیرہ کہنا ہی غلط ہے، بلکہ خائن کہنا چاہئے، کیونکہ قبضہ اشخاص مرقومہ دراصل قبضہ امانت ہوتا ہے، اور جب انھوں نے خلاف امانت بطور ناجائز قبضہ رکھنا چاہا، تو اب بے شک خائن کہلائیں گے، اور ان کا قبضہ مثل قبضہ سارق و غاصب قبضہ نامتام ہو جائے گا، اور اس کا حال آگے عرض کروں گا۔

بالجملہ قبضہ مرہن و مستعیر و ولی یتیم وغیرہ اگرچہ معنی مرقومہ بالا تامہ ہے، مگر اس میں بھی شک نہیں کہ قبضہ معروضہ قبضہ مستقل و حقیقی نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ حقیقت میں تو اصل مالک کا قبضہ ہے، اور بوجہ عطائے مالک وہی قبضہ اشخاص معلوم کی طرف مضاف ہو جاتا ہے، جو نسبت کہ واسطہ فی العروض کو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ ہوتی ہے، وہی حال قبضہ مالک کا بہ نسبت قبضہ مستعیر و مرہن وغیرہ خیال کرنا چاہئے یعنی جیسا کہ واسطہ فی العروض موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ مجازی چنانچہ حرکت کشتی و جالساں کشتی میں بعینہ یہی قصہ ہے، ایسا ہی یہاں بھی سمجھنا چاہئے، مثلاً مثال مذکور میں اگر وصف مشترک بین الواسطہ و ذی الواسطہ حرکت ہے، تو یہاں قبضہ ہے، وہاں واسطہ فی العروض اگر کشتی ہے، تو یہاں مالک اصلی، وہاں اگر ذی الواسطہ جالس کو کہتے ہو، تو یہاں مودع و مستعیر وغیرہ کو کہنا چاہئے، الغرض وہی قبضہ تامہ واحدہ ہے، کہ اصل مالک کی طرف حقیقتہً مضاف ہوتا ہے،

لہ حیض: طبعی خون ہے، اور استخاضہ بیماری کا خون ہے ۱۲ لہ مال مرہون: گروی رکھا ہوا مال، و دائع: جمع ودیعتہ کی، امانتیں ۱۳ لہ مضاف: منسوب

اور مرتہن وغیرہ کی طرف مجازاً و تبعاً۔

سوجب یہ امر محقق ہو گیا کہ قبضہ اشخاص معلومہ قبضہ مستقل حقیقی نہیں، بلکہ مجازی و غیر مستقل ہے، اور یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو قبضہ علت تامہ ملک ہے، اس کا حقیقی و مستقل ہونا بھی ضروری ہے، ورنہ علت تامہ نہ ہوگا، تو اب یہ بات اظہر من الشمس ہو گئی کہ قبضہ مرتہن و مستعبر وغیرہ کا مفید ملک ہونا ہمارے کلام سے ہرگز لازم نہیں آتا، بلکہ فہم ہو تو ہماری تقریر سے قبضہ مذکور کا غیر مفید ملک ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ عبارت ادلہ جو اوپر عرض کر آیا ہوں اس میں قید استحکام موجود ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرتہن و سارق وغیرہ مستحکم نہیں ہوتا، مالک شئی جب چاہے اٹھا دے، رہن پر مرتہن کا قبضہ قرآن سے ثابت ہے، مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)

ہونا ثابت ہو گیا، حقیقت میں ایسا استدلال ہے جیسا کہ حضرات شیعہ اِلاَّ اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُفْلَہُ سے تَقِیۃً مَظْلُومۃً کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب) جناب مجتہد صاحب! آیت مذکورہ سے تو فقط شئی مرہونہ کا مقبوض یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب) مرتہن ہونا ثابت ہوتا ہے، یعنی شئی مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہو جانا چاہئے، باقی یہ کہ وہ قبضہ مستقل بھی ہو، یہ آپ کہاں سے نکال لیں گے؟ کسی وصف کا کسی شئی پر اطلاق ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ شئی موصوف مستقل حقیقی بھی ہو کرے چنانچہ مثال مذکور میں لفظ متحرک، کشتی و جالسان کشتی پر برابر بولا جاتا ہے، اسی طرح پر مقبوض کے یہ معنی ہیں کہ اس پر قبضہ کامل ہو، خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی اور قبضہ مفید ملک کا حقیقی و مستقل ہونا واجب ہے، وہو معدومٌ ہننا فبطل الاستدلال۔

۱۔ یہ سورہ بقرہ آیت ۲۸۳ کا ٹکڑا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دے دینا ضروری ہے ۱۲
۲۔ یہ آل عمران آیت ۲۸ کا ٹکڑا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو دوست بنانا جائز نہیں ہے، اور جو ان کو دوست بنائے گا اللہ تعالیٰ اس سے بیزار رہے، مگر ایسی صورت میں کہ ان سے کسی قسم کا قوی اندیشہ ہو ۱۲
۳۔ تَقِیۃً مَظْلُومۃً یعنی شیعوں کا تقیہ جس کا حاصل ہے کسی ظلم کے ڈر سے حق پوشی کرنا، جھوٹ بولنا ۱۲
۴۔ مگر کشتی حقیقہ متحرک ہے اور جالسان مجازاً متحرک ہیں، اور متحرک کے معنی ہیں مقصد کی طرف توجہ ہونا منزل کی طرف بلانا ۱۲
۵۔ وہ یہاں معدوم ہے لہذا استدلال باطل ہو گیا ۱۲

**مال مغصوب و مسروق پر صرف
صورۃاً قبضہ ہوتا ہے**

اور مال مغصوب و مسروق کا باوجود قبضہ ظاہری مملوک نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قبضہ ہی نہیں، یعنی صورت مرقومہ بالا میں تو قبضہ تھا، اگرچہ مستقل نہ تھا، اور یہاں سرے سے قبضہ ہی نہیں، بلکہ فقط صورت قبضہ ہے، اور تشابہ صوری کی وجہ سے عوام کو قبضہ کا دھوکا ہو جاتا ہے، چنانچہ مجتہد صاحب کے لئے بھی یہی تشابہ صوری سدا رہا ہوا ہے، اور قبضہ مفید ملک کے لئے تام و کامل ہونا شرط ہے کم اثر۔

الغرض قبضہ مستقر و مستقل علت تامہ ملک ہے، اور ان میں تخلف محال ہے، اور مجتہد العصر نے جو وجہ کم فہمی چلتی اس پر اعتراض کئے تھے کہ اگر قبضہ، علت تامہ ملک ہے تو چاہئے کہ غاصب و سارق وغیرہ قابض کا ذب اشیائے مذکورہ کے عند اللہ مالک ہو جائیں، وہ سب باطل و لغو ہو گئے۔

**قبضہ علت ملک نہیں ہے
تو پھر علت کیا ہے؟**

ہاں البتہ مجتہد صاحب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر قبضہ علت تامہ ملک نہیں تو فرمائیے اور کیا ہے؟ اور اشیائے غیر مملوکہ مثل اشجار و اثمار و جانور ان صحرائی و دریائی جواول ملک میں آتے ہیں تو وہاں علت ملک کیا ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وہاں بجز قبضہ تامہ بیع و شراء وغیرہ اسباب بعیدہ ملک کا پتہ بھی نہیں ہوتا، شاید آپ کے نزدیک اشیائے معلومہ کا ملک میں آنا بھی محال ہو ۱۹!

خیر! جو کچھ ہوا ارشاد فرمائیے، مگر یہ ملحوظ رہے کہ ہر شئی کے واسطے علت تامہ معنی واسطہ فی العروض ایک ہی شئی ہوتی ہے، کما هو ثابت و ظاہر۔ یہ اس لئے عرض کیا کہ کبھی حضور اشیائے غیر مملوکہ میں تو قبضہ کو علت تامہ ملک بتلانے لگیں، اور اس کے ماسوا میں اور علتیں تجویز کی جائیں، اس کا جواب شافی عنایت فرمائیے، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو قبضہ مستقل و مستقر کے علت ملک ہونے کو ہی باطل کیجئے، مگر ایسی کم فہمی کے اعتراض نہ ہوں جیسے جناب نے یہاں پیش کئے ہیں۔

**بیع قبل القبض کی ممانعت
عدم ملک کی وجہ سے ہے**

اس کے آگے آپ کا یہ ارشاد کہ مد بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے کس طرح لازم آتا ہے کہ ملک قبل القبض بھی منتفق نہ ہوا کرے؟ انتہی! دعویٰ بلا دلیل ہے، اور آپ نے جو اس عبارت کے اوپر مشہد لکھا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ مد ادتہ میں بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ بعض صورتوں میں

ملک ہوتی ہے، اور اختیار بیع نہیں ہوتا، سو اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ بیع قبل القبض کی وجہ ممانعت عدم ملک نہ ہو، بلکہ امر آخر ہو، سو یہ ارشاد جناب بھی لغو ہے جس کو فہم خداداد سے کچھ بھی علاقہ ہے وہ بدانتہا جانتا ہے کہ اور صورتوں میں ممانعت بیع کی اگرچہ کچھ اور وجہ ہو، مگر بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کی یہی وجہ ہے کہ قبل القبض وہ شئی ملک تام ہی میں نہیں آتی، چنانچہ اہل فقہ اور شراح حدیث بھی یہی وجہ لکھتے ہیں، اگر اقوال فقہاء کا دیکھنا دشوار ہے تو ملاحظہ کلام اہل حدیث سے کیوں انکار ہے؟ ہاں البتہ بعض اور صورتوں میں باوجود ملک، بوجہ مصلحت آخر بیع کی ممانعت ہوتی، چنانچہ تفریق بین الولد والوالدۃ کی ممانعت بھی مصلحت آخر ——— مثل شفقت و ترحم وغیرہ ——— کی وجہ سے ہے، بوجہ عدم ملک نہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے کی وجہ بھی مصلحت آخر ہی ہو، چنانچہ ظاہر ہے، آپ ہی ارشاد کیجئے کہ سوائے عدم ملک صورت متنازعہ فیہا میں ممانعت بیع کی اور کیا وجہ ہے؟ ——— یہ احتمال آپ کا بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی شخص کہے کہ کفر ممنوع ہے، کیونکہ اس میں کفران نعمت منہم حقیقی ہوتا ہے، اور اس پر کوئی بے وقوف اعتراض کرنے لگے کہ موجبات ممانعت و حرمت کا حصر فقط کفران نعمت میں تصور ہی ہے؟! جائز ہے کہ سبب ممانعت امر آخر ہو۔

علاوہ ازیں صورت تفریق میں اگر والدہ اور ولد تفریق پر راضی ہو جائیں، تو پھر اکثر علماء کے نزدیک بیع صحیح ہو جاتی ہے، اور بیع قبل القبض میں اس تراضی سے بھی صحت نہیں آسکتی، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وجہ ممانعت شفقت و ترحم ہی تھا، عدم ملک نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ بیع مُفَرَّقُ بَيْنِ الْوَالِدَةِ وَالْوَلَدِ عِنْدَ الْفَقْهَاءِ مفید ملک ہوتی ہے، خلاف شفقت و ترحم کرنے کا وبال جدا رہا۔ ——— اور بیع قبل القبض میں اصل سے بیع ہی نہیں ہوتی، کیونکہ بائع کو اب ملک قبضہ جو کہ علت ملک ہے میسر نہیں ہوا، ہاں بوجہ بیع استحقاق قبضہ بے شک حاصل ہے۔ بالجملة سب صورت ممنوعہ میں منع بیع کے لئے کوئی وجہ وجہ چاہئے، کہیں کچھ وجہ ہے کہیں کچھ، اور بیع قبل القبض میں عقلاً و نقلاً سوائے عدم ملک اور کوئی وجہ ممانعت نہیں ہو سکتی، سو فقط یہ احتمال کہ وجہ ممانعت بیع بعض جگہ عدم ملک کے سوا اور بھی ہو سکتی ہے آپ کو مفید نہیں، کیونکہ

۱۔ باندی اور اس کے نابالغ بچے کو الگ الگ بیچنا ۱۲ ۱۳ وہ صورت جس میں نزاع ہے یعنی بیع قبل القبض ۱۲ ۱۳ حقیقی انواع فرمانے والے کی نعمتوں کی ناشکری ۱۲ ۱۳ موجبات: اسباب ۱۲ ۱۳ باندی اور اس کے نابالغ بچے کے درمیان جدائی گمراہی بیع ۱۱

وجہ مانعت بیع کہیں کچھ ہو، مگر صورت معلومہ میں وجہ مانعت، عدم ملک ہی ہے، سو اس سے بھی دیکھتے یہی ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ علت تاتمہ ملک ہے، وهو المدعی۔

امانتیں اور گروی مالک بیچ سکتا ہے | اور اگر آپ کو کچھ فہم ہوتا تو سمجھ جاتے کہ بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے سے فقط قبضہ کا علت ملک ہی ہونا

نہیں ثابت ہوتا، بلکہ آپ جو پہلے ارشاد فرمائے ہیں کہ ”رہن میں قبضہ ہوتا ہے، اور شئی مرہون مرتہن کی ملک نہیں ہو جاتی، اور ودائع میں بالبداهت قبضہ موجود ہے اور ملک رقبہ نہیں، انتہی“ ان اعتراضات کا جواب بھی اسی مانعت سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ جن کے نزدیک بیع قبل القبض ممنوع ہے و دائع کی بیع ان کے نزدیک بھی جائز ہے، یعنی مودع اگر ودیعت کو بیچ ڈالے اگرچہ مال مذکور امین کے قبضہ میں ہو تو بیع صحیح ہوگی، علیٰ هذا القیاس راہن اگر مال مرہون کو بیچ کر دے تو جب بھی بیع باطل نہیں ہوتی، بلکہ بیع تو درست ہی ہو جاتی ہے، یہ بات جہاں رہی کہ مرتہن کو اختیار فسخ ہوگا، مگر اس اختیار فسخ ہی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بیع تو ہو چکی، ورنہ اگر بیع ہی نہیں ہوتی تو مرتہن پھر فسخ ہی کس کو کرتا ہے؟ اور اگر اجازت مرتہن کے بعد بیع کرے گا۔ اگرچہ مال مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو۔ تو بیع درست ہو جائے گی، غرض باطل کسی صورت میں نہیں ہوتی با اجازت ہو یا بلا اجازت، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں بیع قبل القبض میں داخل نہیں، ورنہ مال ودیعت و مرہون کی بیع فاسد و باطل ہوتی، موقوف یا صحیح نہ ہوتی علاوہ ازیں مال مرہون میں بعد اجازت مرتہن بیع کا درست ہو جانا، اور بیع قبل القبض کا رضائے بائع سے بھی صحیح نہ ہونا اس پر دال ہے، اور جب یہ صورتیں بیع قبل القبض میں داخل نہ ہوں تو بالبداهت مال ودیعت و مرہون کو مقبوض مودع و راہن کہنا پڑے گا، اور قبضہ کی وہی تفصیل کرنی پڑے گی جو اوپر عرض کر آیا ہوں، یعنی قبضہ راہن و مودع تو حقیقی و بمنزلہ واسطہ فی العروض ہوگا، اور قبضہ امین و مرتہن قبضہ مجازی و بمنزلہ ذی واسطہ ہوگا۔

اب اس پر بھی یہ کہنا کہ ودائع و رہن میں قبضہ بالبداهت ہوتا ہے اور ملک نہیں ہوتی، انہیں کا کام ہے جن کا مبلغ فہم فقط ظاہر ہی ہو، اور حقیقی و مجازی کی تمیز نہ ہو، کوئی آپ سے پوچھے کہ ان صورتوں میں مرتہن و امین کا وہ قبضہ ہی کہاں ہے جس کو ہم علت ملک کہتے ہیں؟

اور دو چیزوں کے مشارک فی الصورة والاسم ہو جانے سے احکام حقیقی ایک نہیں ہو جاتے، یوں تو آپ بھی مجتہد افضل المتکلمین کہلاتے ہیں، مگر فقط تشابہ اسی سے کوئی بے وقوف بھی حضرات مجتہدین و متکلمین کو آپ پر قیاس نہ کرے گا، چہ نسبت خاک را با عالم پاک؟! اب انصاف سے دیکھئے کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی سمجھا گیا، اور آپ کے اعتراضات کی نفییت بھی ظاہر ہو گئی، وہو المطلوب!

چند متفاوت ملکیتیں اور قبضے | اس کے بعد جو آپ نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر ایک اور اعتراض بیان فرمایا ہے، وہ تو حضور کی عقل و اجتہاد محل واحد میں جمع ہو سکتے ہیں کے اظہار خوبی کے لئے ایسا ہے جیسا چراغ کے حق میں باد شہد، خلاصہ اعتراض جناب یہ ہے کہ:

”اولہ کاملہ میں یہ بات موجود ہے کہ رسول خدا مالک عالم ہیں، جمادات ہوں یا حیوانات، بنی آدم ہوں یا غیر بنی آدم، توجب تمام اشیاء عالم مملوک نبوی ہوئیں تو دو حال سے غالی نہیں یا تو اشیاء مملوکہ پر آپ کا قبضہ بھی ہوگا یا نہ ہوگا، اگر قبضہ نبوی ہوگا تو ماسوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو مالک ہیں بدون قبضہ مالک ہوں گے، اور اگر آپ کا قبضہ اشیاء مملوکہ پر نہ تھا تو آپ تمام اشیاء عالم کے بدون قبضہ مالک ہوں گے، بالجملة دونوں صورتوں میں تخلّف ملک عن القبض لازم آتا ہے، اور در صورت تخلّف، علت و معلولیت کا کیا کام؟

جناب عالی! آپ تو اپنے جو ہر عقل دکھلا چکے، اب ہماری بھی عرض سنئے! آپ کے اعتراض طویل اندیل کا یہ خلاصہ ہے کہ آپ کے نزدیک دو قبضے جمع نہیں ہو سکتے، اور منہائے اعتراض جناب فقط یہی مقدمہ ہے، مگر صد حیف! آپ اتنا نہیں سمجھے کہ جو شخص اجتماع ملکین کا قائل ہوگا تو اجتماع قبضتین کا پہلے قائل ہوگا، اگر آپ کو اعتراض کرنا تھا تو یہ کرنا تھا کہ دو ملک مستقل تام شئی واحد میں فی زمان واحد جمع نہیں ہو سکتیں، اگرچہ اس اعتراض سے بھی قبضہ کے علت ملک ہونے میں تو کچھ خلل نہیں آتا، مگر آپ نے اجتماع ملکین پر تو کچھ نہ فرمایا، عدم امکان اجتماع قبضتین کو تسلیم کر بیٹھے، مگر اس آپ کی تسلیم بلا دلیل کو کون سناتا ہے؟ ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ تمام اشیاء عالم حالت واحدہ میں

۱۔ نام میں اور شکل میں شریک ہونا ۲۔ مٹی کو یعنی زمین کو عالم پاک یعنی عالم بالا سے کیا نسبت؟ یعنی چھوٹے کا بڑے سے کیا مقابلہ ۱۲۔ ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہنا یعنی ملکیت کا ہونا اور قبضہ کا نہ ہونا ۱۳

مملوک نبوی و مملوک افرادِ ناس ہیں، اسی طرح زمانہ واحد میں مقبوض نبوی و مقبوض جملہ ناس ہیں، جیسے ان دونوں ملکوں میں اجتماع ہے ویسے ان دونوں قبضوں میں اتفاق ہے، آپ کو لازم ہے کہ اول اپنے مبنائے اعتراض یعنی عدم امکان اجتماع قبضتین کو ثابت کیجئے، اس کے بعد طالب جواب ہو جائے، ورنہ قبل ثبوت مقدمہ مذکورہ اعتراض جناب بھی ”نقش بر آب“ سے کم نہیں۔

مع ہذا اگر جناب اجتماع قبضتین میں کچھ کلام کریں گے تو بعینہ وہی اعتراض اجتماع ملکین پر ہی وارد ہوگا، یعنی اس بات کو تو غالباً آپ بھی تسلیم فرماتے ہوں گے کہ تمام اشیاء عالم مملوکہ بنی آدم وغیرہ مملوکہ خداوند جل و علی شانہ ہیں، تو اب ہم بھی حضور سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ منجملہ محالات ہے کہ دو ملکین پوری پوری شئی واحد میں زمانہ واحد میں جمع ہو جائیں، یعنی یہ کب ہو سکتا ہے کہ شئی واحد ایک وقت میں زید کی بھی پوری ملک ہو، اور عمرو کی بھی پوری پوری مملوک ہو، اور یہ احتمال تو بدیہی بطلان ہے کہ اشیاء مملوکہ میں خدا اور بندوں کی شرکت ہو، تو ناچار ہر دو ملک پوری پوری جدی جدی ہوگی تو اب بتلایئے کہ ان چیزوں کو اگر ملک خداوندی کہتے ہو تو پھر ملک عباد کی کیا صورت ہے اور اگر ملک عباد کہتے ہو تو پھر ملک خداوندی کی کیا شکل ہے بروئے انصاف جب آپ اس کا جواب عنایت فرمائیں گے اس وقت ہم کو بھی جواب دینے کی ضرورت ہوگی، بلکہ درحقیقت وہی ہمارا جواب ہوگا، کیونکہ جب آپ اجتماع ملکین کو تسلیم کر لیں گے تو امکان اجتماع قبضتین آپ کو پہلے ماننا پڑے گا، اور قبضہ کا علت تامہ ملک ہونا بحالہ مستحکم رہے گا، اور تخلف ملک عن القبض جس کے آپ مدعی تھے گا و خورد ہو جائے گا۔

اور اس کو بھی جانے دیجئے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء مقبوضہ بنی آدم مقبوض ذات باری بھی ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو فہو المراد! جیسے یہ دو قبضے جمع ہیں اسی طرح قبضتین سابقتین کے اجتماع کا حال سمجھئے، اور اگر نعوذ باللہ آپ اشیاء مذکورہ کے مقبوضہ جناب باری ہونے کے منکر ہیں تو خیر یہی فرما دیجئے، اور کیا عجب ہے کہ آپ اسی راہ چلیں، جو معنی اکثر حضرات غیر مقلدین نے استوار علی العرش کے سمجھ رکھے ہیں انکار قبضہ جناب باری کچھ اس سے تو بعید تر نہیں، بلکہ بعد غورد و نوں معنوں میں اتحاد و اتفاق معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں انکار قبضہ کی صورت میں اتنی تکلیف اور بھی کیجئے گا کہ قبضہ کے معنی بھی ارشاد فرما دیجئے کہ کس کو کہتے ہیں، اور اگر آپ کی طرف سے اس باب میں لب کشائی ہوئی تو ہم بھی اس مرحلہ کو علی التفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ جب ہی طے کریں گے۔

قبضہ کے معنی | مگر ہاں بطور اجمال اس قدر اب بھی گزارش ہے کہ قبضہ کے معنی یہ نہیں کہ شئی مقبوض قابض کی مٹھتی کے اندر ہو، چنانچہ آپ نے اس سے پہلے جو قبضہ کے علت تامہ ہونے پر کچھ اعتراض پیش کئے ہیں ان سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے، بلکہ قبضہ کے یہ معنی ہیں کہ قابض مجازاً بالتصرف ہو، اور اختیار منع و اعطاء رکھتا ہو، اور در باب اعطاء و منع کوئی اس کا مزاحم نہ ہو۔

علت تامہ کا معلول پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے | اور دوسری بات قابل عرض یہ ہے کہ واسطہ فی العروض یعنی علت تامہ کو اپنے معلول پر وہ قبضہ تامہ اور اتصال تام حاصل ہوتا ہے کہ جو خود معلول یعنی عارض کو بھی اپنے نفس پر نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس معروض کو عارض پر بھی وہ قبضہ تامہ میسر نہیں ہوتا، چنانچہ آیت وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَيْلِ الْوَارِثِينَ اور آیت الْكَافِرُ الْأَوَّلِيُّ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وغیرہ آیات کثیرہ کا محمل سلی یہ ہے، ہر ایک صاحب فہم بداہتہ جانتا ہے کہ نور واقع علی الارض یعنی دھوپ پر باوجود بُعد زمین و آسمان جس قدر قبضہ آفتاب کو حاصل ہے خود محل دھوپ یعنی زمین کو اس قدر اتصال ظاہری پر بھی اس کا عشر عشر میسر نہیں، آفتاب جس وقت آتا ہے زمین کو منور کر دیتا ہے، جب جاتا ہے جلوہ افروزی اپنے ہمراہ لے جاتا ہے، زمین سے باوجود اس قدر قرب ظاہری کے یہ ممکن نہیں کہ نور کو حوالہ آفتاب نہ کرے، اور اپنے پاس رہنے دے، سو اس کی وجہ وہی علیت و معلولیت ہے، ہاں اگر کوئی حضرت مخمور شراب ظاہر پرستی زمین ہی کو قابض علی النور فرمانے لگیں، اور آفتاب، مُعْطٰی نور کو غیر قابض تو اس کا کچھ جواب نہیں۔

محل احادیث مشکلیں کا اجتماع ممکن نہیں | اور بت نظر دور اندیشی و اندیشہ خوش فہمی جناب اتنا اور بھی عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ

۱۔ مجازاً بالتصرف: تصرف کرنے کا اختیار دیا ہوا۔ اختیار منع و اعطاء: روکنے اور دینے کا اختیار ۱۲۔ عارض جیسے دھوپ، اور معروض جیسے زمین، اور علت تامہ جیسے سورج ————— جتنا سورج کا دھوپ پر قبضہ ہے اتنا نہ تو دھوپ کا اپنے نفس پر قبضہ ہے، نہ زمین کا دھوپ پر ۱۳۔ ہم گردن کی رک سے بھی زیادہ قریب ہیں ————— یعنی اللہ تعالیٰ (علت) کو بندوں (معروض) سے جو نزدیکی (عارض) حاصل ہے وہ عارض و معروض کو حاصل نہیں ہے ۱۴۔ نبی کو نبیین کی جانوں سے زیادہ لگاؤ ہے ————— یعنی نبی (علت) کو مؤمنین (معروض) سے جو لگاؤ (عارض) حاصل ہے وہ عارض و معروض کو حاصل نہیں ہے ۱۵۔

اجتماعِ مثلین یعنی محل واحد میں دو شئی تمام مستقل ایک درجہ کی موجود نہیں ہو سکتیں، مثلاً شئی واحد میں دو ملکین تمام مستقل، یا ایسے ہی دو قبضے مساوی فی الرتبہ کا مجتمع ہونا بدیہی البطلان ہے، یعنی یہ ممکن نہیں کہ مثلاً شئی واحد زید و عمرو ہر ہر واحد کی علی سبیل الکمال والاستقلال مقبوض و مملوک ہو، ہاں اگر دو ملکین یا دو قبضے متفاوت فی الرتبہ ہوں تو پھر اجتماع میں کچھ دقت نہیں، اور دوسری پر کیا منحصر ہے اس سے زیادہ کا بھی مجتمع ہونا قرین عقل ہے، چنانچہ قبضہ مرتہن و امین کی کیفیت جو عرض کر آیا ہوں اس سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے۔

اس تقریر کے بعد ان شارائید یہ بات خود ظاہر ہو جائے گی شئی واحد کا حالت واحد میں مملوک خداوندی و مملوک نبوی و مملوک بنی آدم ہونا درست ہے، اور اسی پر قبضہ کو قیاس کر لیجئے، اس لئے کہ صورتِ مذکورہ میں تساوی فی الرتبہ تھوڑا ہی ہے جو اُملاکِ مذکورہ کا اجتماع محال ہو، کیونکہ قبضہ اعلیٰ و اقویٰ تو قبضہ جناب باری جل و علی شائے ہے، اس کے بعد قبضہ نبوی کا رتبہ ہے، اس کے بعد کہیں بنی آدم وغیرہ کی نوبت آئے گی، چنانچہ اولہ کاملہ کی عبارت میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، ایک جملہ نقل کرتا ہوں۔ آپ یعنی جناب رسالت مآب اصل میں بعد خدا مالکِ عالم ہیں، دیکھئے ! لفظ ”بعد“ سے بشرطِ فہم یہی مطلب معروض مفہوم ہوتا ہے۔

و خدا کیوں نہیں ہو سکتے؟ | ہاں البتہ در صورتِ تساوی فی الرتبہ اجتماع کی کوئی صورت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دو خدا کا موجود ہونا محال ہوا، کیونکہ نعوذ باللہ منہ اگر دوسرا خدا ہو گا تو تساوی فی الرتبہ ضرور ہو گا، اور حالتِ واحد میں دو مالک و قابض کامل و مستقل مساوی فی الرتبہ تسلیم کرنا پڑے گا، وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا مَوْ۔

اب یہ عرض ہے کہ اگر جناب کچھ اس بارے میں تحقیق مجتہدانہ کے زور دکھلائیں تو پہلے امور معروضہ احقر کو ملاحظہ فرمائیں، بے نیکی کی نہ ٹھیرے، مجتہد صاحب! یہاں ملک جس قدر اعتراضات آپ نے قبضہ کے علتِ ملک ہونے پر پیش کئے تھے، اور اپنے حوصلہ کے موافق بہت کچھ سعی و عرق ریزی کی تھی دیکھئے سب ہباءً منشوراً ہو گئے، بلکہ بشرطِ فہم آپ کے بعض اعتراضات سے تو اور قبضہ کا علتِ ملک ہونا مستحکم ہو گیا، ہاں اگر کوئی اعتراض قابل التفات اہل عقل ہو تو پیش کیجئے، ہم ان شارائید جواب با صواب دیں گے، ورنہ قبضہ کے علتِ ملک ہونے کے قائل ہو جائیے، اور دھینگا دھینگے کو کار نہ فرمائیے۔

مولہ کی ایک دلیل پر اعتراض کا جواب، اور فقیر کے معنی | باقی آپ کا یہ ارشاد کہ:

”خدا کا مہاجرین کو فقرا کہنا

بسبب مرتفع ہونے ملک ظاہری کے تھا، اور یہ نہیں کہ بجز دارتفاریع قبضہ تمام مال و اسباب مملوکہ مہاجرین ان کی ملک سے ظاہراً و باطناً نکل گیا، ورنہ مولفِ اولہ بتلائے کہ مہاجرین نے کیا تصور کیا تھا کہ بجز دارتفاریع قبضہ مال مملوک ان کی ملک سے ظاہراً و باطناً نکل گیا؟ انتہی، (ص ۵۹ ملخصاً)

تقریرِ معروضہ کے بعد قابلِ التفات نہیں، کیونکہ جب یہ بات محقق ہو چکی کہ قبضہ تامہ مفید ملک ہوتا ہے، چنانچہ دلیل عقلی و قواعد شرع اس کے مؤید ہیں، تو ارتفاریع قبضہ سے ارتفاریع ملک ہونا ضروری ہے، ورنہ اگر آیت مذکورہ میں فقرار کے وہ معنی مراد ہوں جو آپ کہتے ہیں تو مخالفت قواعد شرع و دلائل عقلیہ — جو مذکور ہو چکے — لازم آتی ہے۔

اس کے سوا ”فقیر“ کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال کا مالک نہ ہو، یہ معنی نہیں کہ سہر دست مال اس کے پاس نہ ہو، ورنہ قرآن شریف میں بیانِ مصارفِ صدقات میں فقرار و مساکین کے ساتھ ابن سبیل

لہ اولہ کاملہ میں قبضہ کے علت ملک ہونے کی یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ جو صحابہ کرام اپنا مال و متاع چھوڑ کر راہِ خدا میں ہجرت کر کے مدینہ منورہ آگئے تھے ان کو اللہ تعالیٰ نے سورہ ہنتر کی آیتوں میں ”فقرار“ کہا ہے، اور ”فقیر“ اس شخص کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا بقدر ضرورت نہ ہو، جبکہ یہ حضرات دار الکفر میں بہت کچھ مال چھوڑ کر آئے تھے، لہذا اگر وہ چیزیں ان کی ملکیت میں ہوتیں تو وہ ”فقرار“ کیسے کہلاتے؟ وہ ”فقرار“ اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ ان کی اُملاک قبضہ اٹھ جانے کی وجہ سے، اور کافروں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے، ان کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہوں، پس ثابت ہوا کہ ملکیت کی علت قبضہ ہے۔

اس پر صاحبِ مصباح نے اعتراض کیا ہے کہ مہاجرین کو ”فقرار“ اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کا مال ان کے ساتھ نہیں تھا — حضرت قدس سرہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات غلط ہے، آیت صدقہ یعنی مصارفِ زکوٰۃ والی آیت انما الصدقات للفقراء الخ میں ”فقرار“ کو الگ شمار کیا گیا ہے، اور ابن السبیل (مسافر) اور فی سبیل اللہ جس کا مصداق منقطع الحاج اور منقطع الغزاة ہیں ان کو الگ شمار کیا گیا ہے، اگر فقیر کے معنی یہ ہوتے کہ اس کا مال اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس اعتبار سے مسافر وغیرہ بھی فقیر ہیں، ان کو الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ ”فقیر“ وہ نہیں ہے جس کا مال اس کے پاس نہ ہو، بلکہ ”فقیر“ وہ ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو، یا ناکافی مال ہو ۱۲

کے بیان کرنے کی کچھ ضرورت نہ تھی، علیٰ ہذا القیاس منقطع الحاج و منقطع الغزاة کو قسم علیحدہ از فقرار و مساکین مقرر کرنا لغو تھا، کیونکہ جب آپ کے نزدیک فقیر اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ مال نہ ہو اگرچہ مملوک ہو تو ابن سبیل و منقطع الحاج وغیرہ سب اس میں داخل ہو گئے۔

اب ارشاد فرمائیے کہ آپ جو فقیر کے معنی اصلی حقیقی چھوڑ کر اپنی طرف سے معنی مجازی بلا کسی قرینہ صارفہ کے مراد لیتے ہیں، اور مخالفت عقل و نقل جدار ہی تو اس کی کیا وجہ؟ اور کتب لغت و کتب تفسیر وفقہ کو ملاحظہ کیجئے کہ فقیر کے کیا معنی لکھتے ہیں، بعض تو فقیر کے معنی لَا يَمْلِكُ شَيْئًا أَوْ يَمْلِكُ أَذْفُ شَيْءٍ بیان کرتے ہیں، اور بعض کتب لغت مثل قاموس و کتب فقہ میں فقیر کی تفسیر ان لَا يَكُونُ لَهُ مَا يَكْفِي عِيَالَهُ أَوْ مِنْ لَهُ أَذْفُ شَيْءٍ انتہی کے ساتھ کی ہے، اور اگر فقیر کے معنی وہ ہوتے جو آپ کہتے ہیں تو بجائے لفظ "لہ" لفظ "عندہ" کہنا چاہئے تھا، اور پہلی تفسیر میں تو لفظ ملک صراحتہ مذکور ہے۔ بالجلد باتفاق اہل لغت وفقہ وغیرہ معنی فقیر میں ملک کی نفی ہے، فقط قبضہ ظاہری کے مرفوع ہونے سے کسی کو فقیر نہیں کہا کرتے، ورنہ اگر کسی کا کل مال دوسرے شخص کے قبضہ میں بطور امانت ہو تو اس کو بھی آپ کے مشرب کے موافق فقیر کہہ دینا چاہئے گو کتنا ہی مالدار ہو۔

ہاں البتہ ابن السبیل کے یہ معنی لکھا کرتے ہیں، کتب وفقہ وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے ھُوَ مَنْ لَهُ مَالٌ لَا مَعَهُ، یہ اجتہاد جناب ہے کہ فقیر ابن سبیل کے معنی خلاف لغت وغیرہ ایک سمجھتے ہو، مسائل فقہیہ سے تجاوز فرما کر معنی لغت میں بھی اجتہاد فرمانے لگے، اگر یہی اجتہاد روز افزوں ہے تو دیکھئے کہاں تک نوبت پہنچتی ہے۔

اور آپ کا یہ استفسار کہ "مہاجرین نے کیا تصور کیا تھا جو بجز ارتفاع قبضہ ان کی ملک بھی مرفوع ہو گئی؟" صوت بے معنی سے کم نہیں، مجتہد صاحب! ہم تو قبضہ کو علت ملک کہتے ہیں، جیسا کہ اس کے حدوث سے ملک ثابت ہوتی ہے، اسی طرح اس کے زوال سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اگر ہم جرم و خطا کو علت، ارتفاع ملک کی قرار دیتے تو جب استفسار مذکور بے شک بجاتھا، ہاں آپ کے انداز تقریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جناب کے نزدیک علت ارتفاع ملک جرم و تصور

۱۔ جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا جس کی ملکیت میں معمولی چیز ہو، یعنی بقدر ضرورت بھی نہ ہو ۱۲۔ جس کی ملکیت میں اتنا مال نہ ہو جو اس کے بال بچوں کے گزارے کے لئے کافی ہو، یا جس کی ملکیت میں بس معمولی سا مال ہو ۱۳۔ جس کی ملکیت میں مال ہو مگر اس کے ساتھ نہ ہو ۱۴۔ ہر دن بڑھنے والا ۱۵۔

ہوا کرتا ہے، سو صورت متنازعہ فیہا میں زوال ملک ظاہری کے تو آپ بھی قائل ہیں، اب آپ فرمائیں کہ مہاجرین کے کس تصور کی وجہ سے ان کی ملک ظاہری مرفوع ہو گئی؟ اور بیع و شرار وغیرہ عقود میں عائدین کا کیا تصور ہوتا ہے جو شئی بیع و زرعہ ان کی ملک سے نکل جاتا ہے؟ کیونکہ آپ تو علت زوال ملک تصور ہی کو قرار دیتے ہیں۔

دور روایتوں سے ادلہ کی دلیل پر اعتراض | بعد اس کے آپ نے دور روایتیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے جو بخاری میں منقول ہیں تحریر فرمائی ہیں، پہلی روایت کا تو خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا گھوڑا بھاگ گیا تھا، اور گفتار

نے اس کو پکڑ لیا، جب اہل اسلام ان پر غالب ہوئے تو فرس مذکور زمانہ نبوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے کر دیا، اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ ان کا غلام خود بھاگ کر روم میں چلا گیا، اور بعد غلبہ اہل اسلام وفات نبوی کے بعد حضرت خالد بن ولید نے غلام مذکور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو لوٹا دیا۔

اور ان روایات کے بعد آپ نے بواسطہ ملا علی قاری ابن ملک سے اور نیز امام ابن ہمام سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا اگر کسی مسلمان یا ذمی کا غلام خود بھاگ جائے اور اہل حرب اس پر قابض ہو جائیں تو ہرگز کفار مالک نہیں ہوں گے، اور یہی مذہب امام اعظم کا ہے، تو جس صورت میں خود باقرار حقیقہ کفار دار الحرب بجز قبضہ و تبیین دار غلام ابق کے مالک نہ ہوئے، پھر مہاجرین نے مؤلف ادلہ کا کیا تصور کیا ہے کہ ان کا مال و اسباب بجز قبضہ مملوک کفار ہو جائے؟ انتہی (ص ۵۹ و ص ۶۰ ملخصاً)

قبضہ تامہ علت ملک اس وقت ہوتا ہے | مجتہد صاحب! سنئے! ہمارا قول یہ ہے کہ بعد جب مقبوض قابل ملک ہو (جواب کی تمہید) قبضہ تامہ شئی مقبوض کا مملوک ہونا ضروری ہے

۱۔ یعنی مہاجرین کے اموال میں ۱۲/۱۱۲۱ بخاری شریف کتاب الجہاد باب اذا غنم المشركون مال المسلم ثم وجدوا المسلم ۳۵ مری ۱۲/۱۱۲۱ مرقاۃ ۳/۱۱۲۱ طبع ملتان ۱۲/۱۱۲۱ ابن ملک عبداللطیف بن عبد العزیز (متوفی ۷۸۰ھ) حنفی فقیہ ہیں، کرمان کے باشندے ہیں، آپ کے پر داد کا نام فرشتہ تھا اس لئے آپ کو ابن ملک کہتے ہیں، آپ نے مشارق الانوار (تصنیف قاضی عیاض رحمہ اللہ) کی شرح مبارقی الاذہار تحریر فرمائی ہے ملا علی قاری ۲۰ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اس سے بکثرت نقل فرماتے ہیں ۱۲

کیونکہ علتِ تائمہ معلول سے جدا نہیں ہو سکتی، لیکن یہ شرط ہے کہ شئی مقبوض قابل ملک ہو، یہ نہیں کہ قبضہ ہونا چاہیے خواہ قابلیت ملک ہو یا نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ میں بہ نسبت کفار لکھتے ہیں :
 وَإِنْ غَلَبُوا عَلَى أَمْوَالِنَا وَلَوْ عَبْدًا
 مُؤْمِنًا وَاحْرَزُوا هَابِدَارِهِمْ مَلَكُوهُنَا
 (درمختار ص ۱۱۱ باب استیلاء الکفار)
 اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں :

وَلَا يَمْلِكُونَ حُرَّتَنَا وَمَدَبَرَنَا وَأُمَّمَ وَلَدِنَا
 وَمُكَاتِبَنَا (درمختار ص ۱۱۹)
 (اور کفار ہمارے آزاد، مدبر، اُمم ولد اور مکاتب کے مالک نہیں ہوں گے)

یعنی غلام چونکہ قابل و محل ملک ہوتا ہے تو اس لئے بعد وجود قبضہ ضرور ملوک ہو جائے گا، اور حر و مدبر وغیرہ چونکہ محل ملک نہیں اس لئے ملوک نہیں ہو سکتے، اگرچہ قبضہ موجود ہو، اور یہ مسئلہ تمام محققین حنفیہ کے نزدیک خواہ امام ابن ہمام ہوں خواہ ملا علی قاری ہوں مسلم ہے، اور تسلیم مسئلہ مذکور سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تمام حضرات قبضہ کو علت ملک سمجھتے ہیں، پھر بھلا یہ کب ہو سکتا ہے کہ وہی خود مسئلہ مسلمہ کے خلاف کرنے لگیں، اور آپ کی طرح کبھی کبھی کچھ ارشاد کرنے لگیں۔

بھاگے ہوئے غلام کے حربی مالک کیوں نہیں ہوتے؟ | باقی رہا آپ کا یہ شبہ کہ امام صاحب کے نزدیک غلام آبق باوجود قبضہ

اہل حرب ان کا ملوک نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ سے آپ کا یہ ثابت کرنا کہ قبضہ کفار مفید ملک نہیں ہوتا، آپ کی خوش فہمی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ کفار کے مفید ملک ہونے کے لئے شئی مقبوض کا محل و قابل ملک ہونا شرط ہے، اور غلام آبق کا صورت مذکورہ بالا میں ملوک کفار نہ ہوتا، اس وجہ سے ہے کہ جس وقت اس پر قبضہ کفار ہوا وہ اس وقت محل و قابل ملک ہی نہیں رہا، سو غلام آبق کے ملوک کفار نہ ہونے سے یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ قبضہ کفار وہاں بھی مفید ملک نہ ہوگا جس جگہ شئی مقبوض قابل ملک ہو۔

استیلاء کفار سبب ملکیت کب بنتا ہے؟ | تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اموال اہل اسلام جس پر اہل حرب قبضہ ہو سکتے ہیں

یا تو اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال ارشاد خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

داخل ہے، اور غرض اس کی خلقت سے ملکیت ہے، یعنی انسان کے سوا جو کچھ اشیاء کہ ملکوتہ بنی آدم ہیں، اور یا اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال دراصل مخاطبین خلقی لکم مافی الارض جمیعاً میں داخل ہے، اور اصل اس کی محرثیت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ عروض کفر بدالت اولیٰ کلا لا نعلم بل ہم اصلاً شأن ملکیت اس میں آگئی ہے، یعنی غلام باندی میں، کیونکہ جب انعام ملکوت بنی آدم ہو گئے، تو جو ان سے بھی رتبہ میں کم ہیں وہ کیوں ملکوت نہ ہوں گے؟ اور ان دونوں قسموں کا ملکوت کفار ہونے میں جدا جدا حال ہے، قسم اول یعنی سوائے عبد و امتہ کے ملکوت کفار ہونے کے لئے تو مطلق قبضہ تام کی ضرورت ہے، خواہ اہل حرب دارالاسلام میں اگر مال مذکور لے جائیں، یا مال مذکور کسی طرح سے دارالحرب میں پہنچ جائے، اور اس کے بعد مقبوض کفار ہو گیا ہو۔ اور قسم دوم یعنی عبد و امتہ کا بوجہ تسلط ملکوت کفار ہو جانا صاحبین کے نزدیک تو مثل قسم اول فقط قبضہ تامہ ہی سے محقق ہو جاتا ہے، خواہ قبضہ کفار عبد و امتہ پر دارالاسلام میں واقع ہوا ہو، یا دارالحرب میں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ثانی کی دونوں صورتوں میں فرق ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر قبضہ کفار عبد و امتہ پر دارالاسلام میں واقع ہوا ہو تو مثل اموال باقیہ ملکوت کفار ہو جائیں گے، اور اگر غلام خود بھاگ کر دارالحرب میں جا ملا، اور وہاں جا کر مقبوض کفار ہو گیا تو اس صورت میں ملکوت کفار نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں۔

صاحبین کے ارشاد کی وجہ تو ظاہر ہے، اور صاحبین کے قول سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی ظاہر و باہر ہے، ہاں دو باتیں قابل استفسار باقی رہیں، ایک تو یہ کہ امام صاحب کے ارشاد سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ ملک کی علت تامہ نہیں، ورنہ عبد آبق بعد قبضہ کفار ملکوت کفار ضرور ہو جاتا، دوسرے یہ کہ امام صاحب کے اس فرق کرنے کی کیا وجہ ہوتی؟ جیسا اموال باقیہ بعد تسلط، اور عبد و امتہ در صورت وقوع قبض کفار فی دارالاسلام ملکوت ہو جاتے ہیں، ایسے ہی عبد آبق بھی بعد قبض، ملکوت کفار ہو جانا چاہیے۔ سو امر دوم یعنی دونوں صورتوں میں امام صاحب کے فرق کرنے کی تو یہ وجہ ہے کہ جب اموال باقیہ حسب ارشاد

۱۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدہ کے لئے تمام وہ چیزیں پیدا کی ہیں جو زمین میں ہیں ۱۲

۲۔ یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ بدراہ ہیں ۱۳ عبد: غلام، امتہ: باندی ۱۴

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا قَابِلِ مُلْكِ بَنِي آدَمَ يُمْسِرْ، بلکہ علت غائی ان کے بنانے کی انتفاع بنی آدم ہی ہوا تو اس قسم کے اموال ہر حالت میں مملوک انسان ہو سکتے ہیں، فقط قبضہ تام ہونا چاہئے، بخلاف بنی آدم کہ اصل ان کی حریت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ امور خارجہ عروض ملک ان پر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی وجہ سے ملک عارضی ان پر سے زائل ہو جاتی ہے تو پھر حریت اصلیت فوراً ظہور کرتی ہے۔

اس تقریر کے بعد یہ گزارش ہے کہ جس صورت میں خود کفار دارالاسلام میں آکر غلام کو پکڑ لے گئے تو ضرور کفار غلام مذکور کے مالک ہو جائیں گے، کیونکہ قبضہ، علت ملک تھا، اور غلام محل وقابل ملک ہے، جب بجائے قبضہ مالک قبضہ کفار آگیا، تو عبد موصوف بالبدلت مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر داخل ملک کفار ہو جائے گا، اور بعینہ ایسا حال ہوگا جیسا صورت بیع و شرا وغیرہ اسباب تبدل قبض میں تبدل ملک ہو جاتا ہے، ہاں جس صورت میں خود غلام بھاگ کر لاحق دارالحرب ہو گیا، اور اس کے بعد اہل حرب کے قبضہ میں آگیا، تو اب یوں کہہ نہیں سکتے کہ مثل صورت سابق مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر معالی الاتصال داخل ملک کفار ہو گیا، بلکہ جب عبد آبق دارالاسلام سے خارج ہوا، تو اسی وقت محکمًا حر ہو جائے گا، کیونکہ بوجہ تباین دار قبضہ مالک سے تو باہر ہو گیا، اور اب ملک کسی اور کے قبضہ میں آیا نہیں، تو بعینہ عتق کا سا حال ہو جائے گا، عتق میں بھی تو یہی ہوتا ہے کہ عبد و امته ملک مالک سے خارج ہو جاتے ہیں، اور کسی اور کی ملک میں داخل نہیں ہوتے۔

بالجملہ چونکہ حریت بنی آدم کا وصف اصلی ہے، اس لئے بجز دار تقارع قبضہ مالک صورت مرقومہ میں عبد آبق داخل فی حکم التحرر ہو جائے گا، اس کے بعد اگر قبضہ کفار میں آ بھی گیا تو کیا ہوتا ہے؟ اب وہ بوجہ حریت اصلیت محل انشاء ملک ہی نہ رہا، بخلاف اموال باقیہ کے، کیونکہ ان کی اصل ملکیت ہے، اور اس وجہ سے کسی حالت میں قابلیت ملکیت ان سے زائل نہیں ہو سکتی، فقط قبضہ ہونا چاہیے کسی حالت میں ہو۔

اس کے بعد اہل فہم سے تو امید قوی ہے کہ امام صاحب علیہ الرحمۃ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، اور جن کونشہ ظاہر پرستی چڑھا ہوا ہے وہ تو جو کچھ کہیں تھوڑا ہے بقول شخصے
ای روشنی طبع تو بر من بلا شدی

۱۔ ہائے طبیعت کی جولانی! تو تو میرے لئے مصیبت بن گئی۔ — یعنی امام عظیم رحمۃ اللہ کی دقیقہ سنجی طعن اعدا کا سبب بنی ہے۔

امام اعظم کی اس باریک بینی و معنی فہمی ہی نے آپ جیسوں کی زبانیں کھلوائیں، اور ان کو

نشانیہ تیر ملا مت بنایا۔
اور جب یہ بات محقق ہو گئی کہ عبد آبق کا مملوک کفار نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ قبضہ مفید
ملک نہیں ہوتا، جیسا آپ کو دھوکا ہوا، بلکہ عدم ملکیت کی یہی وجہ ہے کہ عبد آبق بعد دخول دار الحرب
قابل و محل ملک کفار ہی نہیں رہا، تو اب یہ شبہ بھی کہ امام صاحب کے نزدیک قبضہ کفار مفید ملک
نہیں، سراسر لغو ہو گیا، ————— مجتہد صاحب! جو کچھ عرض کر آیا ہوں کوئی نئی بات نہیں،
بلکہ یہ سب مضمون کتب مشہورہ فقہ میں موجود ہے، چنانچہ در مختار میں بھی مرقوم ہے، جی چاہے تو دیکھ
لیجئے، ہاں البتہ تھوڑی سی فہم کی ضرورت ہے، اور اسی میں کلام ہے۔

فہم کی ضرورت | جناب مولوی صاحب! ہر بات میں خصوصاً مضامین علمیہ میں جزو اعلیٰ، فہم و فراست
ہے، اور سب چیزیں اس کے بعد ہیں، مگر افسوس آپ صاحب یہ سمجھے بیٹھے ہیں
کہ بنائے اجتہاد و مطالعہ الفاظ قرآن و حدیث پر ہے، فہم رسا و عقل معانی رس جو در باب فہم مطالب
علیہ اصل اصول ہے مجتہدین زمانہ حال کے نزدیک ایک امر فضول ہے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ!
اتنا نہیں سمجھتے کہ اگر فقط مطالعہ کتب سے کام چلتا تو یوں چاہیے تھا کہ اس زمانہ میں بہ نسبت زمانہ سابق
کے علمائے حلیل الشان گنا اور کیفاً ہر طرح زیادہ ہوتے، کیونکہ ہر فن کی کتابیں مفصل جیسی اب دستیاب
ہوتی ہیں، خصوصاً کتب احادیث جو بنائے احکام دین ہیں، زمانہ مجتہدین میں یہ کتابیں کہاں تھیں؟
حالانکہ معاملہ بالعکس ہے، بروئے انصاف آج کل کے علم کو علمائے سابقین کے علم سے کچھ بھی نسبت
نہیں، آپ ہی اپنا حال ملاحظہ فرمائیے کہ باوجود عوئے اجتہاد و مشغلہ کتب بینی جہاں کہتے ہو اُلٹی
کہتے ہو، یہ امید تو آپ کے قریب محال کے ہے کہ آپ کوئی نئی بات اپنی طرف سے قابل تحسین (الفہم
بیان فرمائیں، غضب تو یہ ہے کہ اوروں کی لکھی ہوئی کو بھی جو صاف صاف باتیں ہیں آپ نہیں سمجھتے

۱۔ در مختار میں ہے: وَإِنْ أَبَقَ إِلَيْهِمْ قِنْ مُسْلِمٌ، فَاحْذَرُوا وَكَهْرًا، لَا، خِلَافًا لِّهَمَّا، لظہور بیدار علی نفسہ
بالخروج من دارنا، فلم یبق محلاً للملك (ص ۲۶۹ ج ۳)

ترجمہ: اگر کوئی مسلمان غلام دار الحرب میں بھاگ جائے، اور وہ لوگ اس کو زبردستی پکڑ لیں تو وہ مالک تہوں گے،
صاحبین کے نزدیک مالک ہو جائیں گے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے نکلے ہی اس کی ذات پر اس کا
قبضہ ظاہر ہو گیا، اس لئے وہ ملکیت کا محل نہ رہا ۱۲ ۱۳ گنا یعنی تعداد میں، اور کیفاً یعنی استعداد میں ۱۲

سو وجہ کیا ہے، وہی قصورِ فہم ہے! ورنہ الفاظِ کتب کا مطالعہ کرنے سے تو آپ بھی عاری نہیں۔
آدمیت ہی کا نہ ہونا ہے ورنہ عیب اور کیا ہے آہٹوں میں؟

فہم میں فیضِ صحبت کو بہت دخل ہے | مجتہد صاحب! اگرچہ دراصل تو فہم و کم فہمی امورِ خدا داد ہیں، یہ نہ مطالعہ کتب کی تشریح و نہ دعویٰ علم و اجتہاد سے

مگر تاہم یہ امر بھی ٹھیک ہے کہ فیضِ صحبت و فیضِ استاد کو بہت دخل ہوتا ہے، کتب فقہ کو بغورِ ملاحظہ فرمائیے اور علمائے مقلدین کی خصوصاً وہ عالم کہ جن کو فہم حقائق شناسی عطا ہوا ہے، کشفِ برداری کیجئے، اور عقل کی باتوں کو مضامینِ شعریہ کہہ کر نہ تلائیے، کیا عجب ہے کہ اس کج فہمی سے کہ سیدھی بات کو بھی الٹی سمجھتے ہوں نجات پاؤ، فقط کتبِ مبنی سے کام نہیں چلتا، کہیں سے فہم ہاتھ آئے تو لائیے،

درباغِ زساں گلِ دلالتہ کمی نیست چیزے کہ دریں فصل ضرورت دماغ است

دور روایتوں سے اعتراض کا جواب | رہی یہ بات شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ اگرچہ امام صاحب و صاحبین و ابنِ ہمام و ملا علی قاری وغیرہم محققینِ حنفیہ

کے ارشاد سے قبضہ کفار کا مفید ملک ہونا ثابت ہو گیا، مگر ان روایتوں کا جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بخاری شریف میں منقول ہیں کیا جواب؟ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب یہ قاعدہ کلیہ شرعاً و عقلاً دونوں طرح ثابت ہو چکا کہ قبضہ تامہ مستقلہ علی ملک ہوتا ہے، اور بہت سے قواعد شرعیہ اس پر موقوف و منطبق ہیں، تو بروئے فہم ایک دو جزوی خاص کی وجہ سے کہ جس میں بہت احتمال ہو سکتے ہیں، اس قاعدہ کلیہ کو بالکل کالعدم کر دینا بڑی بے انصافی ہے، وہ روایت جس میں عبد اللہ بن عمرؓ کو لوٹا دینے کا مذکور ہے وہ تو امامِ عظیم کا عینِ مذہب ہے، کما مژمذ لک۔

باقی روایت دوسری اگرچہ بظاہر اس قاعدہ کی معارض معلوم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ کلامِ محتمل ہے، اس میں اور بھی احتمال ہے، آپ مدعی ہیں، رفع احتمال اس کا آپ کے ذمہ ہے، الفاظِ حدیث کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ فرسِ مذکور بعد رجوع مالک کے حوالہ کیا گیا، مگر یہ مطلب الفاظِ حدیث سے نہیں نکلتا کہ وہ رجوع کس وجہ سے تھا، یہ آپ کی رائے ہے کہ وجہ رجوع بقلے ملکِ اول تھا، مشکل تو یہ ہے کہ آپ معنیِ مطابقی حدیث اور اپنے قیاس میں بھی تمیز نہیں کر سکتے، ہو سکتا ہے کہ وہ رجوع

۱۲ آہو: ہرن ۱۲ باغ میں گلِ دلالتہ کی کچھ کمی نہیں ہے: وہ چیز جو اس موسم میں ضروری ہے وہ دماغ ہے ۱۲

۱۳ کیونکہ امامِ عظیم رحمہ اللہ کے نزدیک کفار اس غلام کے مالک ہی نہیں ہوئے، اس لئے وہ مالِ غنیمت میں شمار نہ ہو گا ۱۳

اندیشہ تعلق خاطر مالک اول جو یعنی مقتضائے طبع انسانی ہوتا ہے کہ اپنی شئی کے ساتھ ایک تعلق خاطر ہوتا ہے، خاص کر جب وہ شئی کسی آفتِ ناگہانی کی وجہ سے کسی دوسرے کے قبضہ میں چلی جائے، تو مالک اول کو، دیکھ کر ضرور ایک کلفت ہوگی، تو اس کلفت کے اندیشہ سے فرس مذکور مالک کو دیا گیا ہو، موجب رجوع، بقائے ملک ہی میں منحصر نہیں، مثلاً والدہ اور ولد اگر غنیمت میں آئیں تو مناسب یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے حصہ میں لگائے جائیں، تو اس کی وجہ یہ تھوڑا ہی ہوتی ہے کہ وہ شخص ان دونوں کا مالک ہے! اس کی وجہ ظاہر ہے کہ فقط اندیشہ تعلق خاطر ہوتا ہے، جو در صورتِ مفارقت موجب رنج و کلفت ہوتا ہے، اسی طرح پر صورتِ تنازعہ فیہ میں بھی اس احتمال کی گنجائش ہے، بلکہ یہی وجہ بشرطِ فہم قابلِ قبول ہے، آپ مدعی ہیں، اور اس صورتِ خاص سے قاعدہ کلیہ مقررہ فی الشرع کو توڑنا چاہتے ہیں اس احتمال کو رفع کیجئے، پھر اس روایت سے حصولِ مطلب کے امیدوار ہو جائیے۔

۱۔ یعنی گھوڑے کے ٹٹانے کی صورت میں ۱۲ ۱۳ یہاں یہ بات جان لینی چاہئے کہ غلام کے واقعہ میں تو روایات میں اختلاف نہیں ہے، تمام روایات میں یہی بات ہے کہ وہ بھاگ کر روم میں چلا گیا تھا، اور حضرت خالدؓ نے اسے حضرت ابن عمرؓ کو واپس کیا تھا، مگر گھوڑے کے واقعہ میں روایات مختلف ہیں، اور وہ سب روایات بخاری شریف میں ایک ہی باب میں جمع ہیں، ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور کا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ گھوڑا بھی بھاگ کر رومیوں کے پاس چلا گیا تھا، اور مسلمانوں نے اسے حضرت ابن عمرؓ کو واپس کیا تھا، اور تیسری روایت یہ ہے کہ یہ قصہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور کا ہے، اور غالباً جنگِ یمامہ کا ہے، اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ گھوڑے پر کفار کا استیلاء (کامل قبضہ) ہی نہیں ہوا تھا، گھوڑا میدانِ جنگ میں بھاگ کر دشمن کے کیمپ میں چلا گیا تھا، فتح کے بعد وہ حضرت ابن عمرؓ کو لوٹا دیا گیا، مالِ غنیمت میں اس کو شامل نہیں کیا گیا، کیونکہ کفار اس کے مالک نہیں ہوئے تھے، بخاری شریف کی یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ

اِنَّهٗ كَانَ عَلٰی فَرَسٍ يَوْمَ لَيْلِ الْمُسْلَمُوْنَ
وَامِيرُ الْمُسْلِمِيْنَ يَوْمَ مَيْثِ خَالِدٍ
بْنُ الْوَلِيدِ، بَعَثَهُ اَبُو بَكْرٍ
فَاَخَذَهُ الْعَدُوُّ، فَلَمَّا هَزَمَ الْعَدُوُّ
رَدَّ خَالِدٌ فَرَسَهُ .

وہ گھوڑا میدانِ جنگ میں حضرت ابن عمرؓ کی سواری میں تھا،
اور امیرِ لشکر حضرت خالدؓ نے اسے، صدیقِ اکبرؓ نے ان کو امیر
بنائے بھیجا تھا، گھوڑے کو دشمن نے پکڑ لیا، جب دشمن کو
شکست ہوئی تو حضرت خالدؓ نے وہ گھوڑا حضرت ابن عمرؓ
کو واپس کر دیا۔

علامہ قاری رحمہ اللہ نے بھی مرقات میں یہی جواب دیا ہے، وہ غضبہ اوٹنی کے واقعے (باقی صفحہ)

علاوہ ازیں ہم آپے دریافت کرتے ہیں کہ اگر اس قسم کے مال کا لوٹا دینا مالک اصلی کی طرف واجب ہے تو اموال مہاجرین کو جو محل تنازع ہے، بعد فتح مکہ اہل مکہ کے قبضہ سے نکال کر مہاجرین کے حوالہ کر دینا چاہئے تھا، وہو غیر ثابت، بلکہ احادیث سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ اموال مذکورہ بعد فتح مکہ بھی اہل مکہ ہی کے قبضہ میں رہے۔

مجتہد صاحب! قبضہ کا علت ملک ہونا ایسا نہیں کہ جس کو آپ کے دلائل بے سرو پا باطل کر سکیں، یہ وہ قاعدہ مستحکم ہے کہ قبضہ اعتراض پیش کرو گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس کا استحکام زیادہ ہی ہوگا، چنانچہ آئے جس قدر دلائل پیش کئے اُن سے آپ ہی ملزم بنے، اور قبضہ کی علیت میں کچھ بھی خلل نہ آیا۔

قبضہ وارث سے اعتراض کا جواب | اس کے بعد جو جناب نے بہ نسبت قبضہ مورث ہریان سرائی کی ہے، اس سے تو یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل مشہور کہ ”ملا آں باشد کہ چپ نہ شود“، ہی کا التزام کر رکھا ہے۔

مجتہد صاحب! عبارت اولہ کاملہ کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ اگر کوئی قبضہ کے علت ملک ہونے پر یہ شبہ کرے کہ وارث بعد موت مورث قبل القبض مال میراث کا مالک ہو جاتا ہے، اگر قبضہ علت ملک ہوتا تو قبل وجود قبضہ وجود ملک ممنوع ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں وہ قبل القبض مالک نظر آتا ہے، مگر حقیقت الامر یہ ہے کہ بعینہ قبضہ مورث ہی وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی بیع و شرار میں تو قبضہ بائع زائل ہو کر قبضہ جدید جو کہ قبضہ مشتری ہے اس کے اوپر واقع ہوتا ہے، اور اس قبضہ کو قبضہ سابق سے کچھ علاقہ نہیں، بخلاف قبضہ وارث کہ قبضہ مورث میں اور اس میں تعدد اور امتیثیت نہیں، بلکہ بعینہ قبضہ مورث ہی منتقل ہو کر وارث کی طرف چلا آیا ہے، اس لئے تجدید قبضہ کی ضرورت نہیں، ثبوت مالکیت وارث کے لئے

(بقیہ حاشیہ ۱۲ کا) استدلال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

وحدیث العقباء کان قبل احرازہم
بدار الحرب وبہ یعلم حکم الحدیثین
السابقین فی الاصل (ص ۳۷)

۱۔ تنازع: جگہ ۱۲ ۱۵ اور وہ ثابت نہیں ہے ۱۲ ۱۵ (منطق کا ماہر) وہ ہے جو خانوش ہو کر نہ دے ۱۲ ۱۵ اثبتیت: دلی.

قبضہ مورث ہی کافی ہوا۔

قبضہ وارث اور قبضہ مورث

کے متحد ہونے کی دلیل

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز بطور بیع فاسد مول لے، تو یہ حکم ہے کہ جب تلک وہ شیء مشتری کے ہاتھ اور قبضہ میں رہے تو عاقدین کے ذمہ فسخ بیع واجب ہوتا ہے، ہاں

اگر بیع بہ بیع فاسد قبضہ مشتری ہی سے نکل جائے، مثلاً بیع مذکور کو مشتری نے کسی اور کے ہاتھ بیع کر دیا، یا صدقہ و وصیت و وقف کی وجہ سے اس کے قبضہ سے نکل گئی، تو اب اختیار فسخ باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ ان تمام صورتوں میں قبضہ مشتری تو معدوم ہو جاتا ہے، اور اس کی جگہ قبضہ جدید غائر قبضہ سابق آ جاتا ہے، اور جب مشتری کو اس چیز سے کچھ علاقہ ہی نہیں رہا تو فسخ بیع کس طرح کر سکتا ہے؟ ہاں اگر بعد قبضہ بیع بہ بیع فاسد احد العاقدین مرجائے تو اب حق فسخ بیع

فاسد باطل نہ ہوگا، بلکہ جیسا حق فسخ عاقدین کو حاصل تھا، بعینہ بعد موت بائع یا مشتری ورثہ کو باقی رہے گا۔ مثلاً اگر زید نے عمرو سے ایک غلام بطریق بیع فاسد خریدا اور قبضہ بھی کر لیا

تو اگر زید مذکور نے غلام موصوف کو مثلاً بکر کے ہاتھ بیچ ڈالا، یا اور کوئی سبب انتقال ملک کا پیش آیا تو اب عمرو بائع، بکر مشتری ثانی پر دعویٰ فسخ نہیں کر سکتا، کیونکہ قبضہ و ملک فاسد تو فیما بین زید و عمرو واقع ہوا تھا، بکر کو اس سے کیا علاقہ؟ اور زید کی ملک سے غلام مذکور نکل ہی گیا، اس کو اختیار فسخ نہ ہونا اظہر ہے، ہاں اگر زید مشتری بشرائے فاسد بعد قبض مرجائے، تو اس صورت

میں عمرو بائع کو زید مشتری کے ورثہ پر دعویٰ فسخ کرنے کا ایسا ہی اختیار ہے جیسا کہ زید پر تھا، علیٰ هذا القیاس زید کے ورثہ عمرو پر دعویٰ فسخ بیع کر سکتے ہیں، اور یہ مسئلہ تمام کتب فقہ میں مذکور ہے، خوف طول نہ ہوتا تو عبارت بھی نقل کر دیتا، مگر غیر ضروری سمجھ کر چھوڑے دیتا ہوں۔

سو مجتہد صاحب اعقل کو ساتھ لے کر ملاحظہ کیجئے کہ اس مسئلہ سے بھی صاف ظاہر ہے کہ قبضہ مشتری و قبضہ وارث میں فرق زمین و آسمان ہے، قبضہ مشتری قبضہ جدید متقل ہوتا ہے، اور قبضہ وارث بعینہ وہی قبضہ مورث ہوتا ہے، جب قبضہ وارث بعینہ قبضہ مورث ہوا تو قبضہ سابق

۱۔ در مختار میں ہے: وَلَا يَبْطُلُ حَقُّ الْفَسْخِ بِمَوْتِ أَحَدِهِمَا، فَيَخْلَفُهُ الْوَارِثُ، بِهِ يَقْتَضِي (ص ۴ ج ۲، باب البيع الفاسد) ترجمہ: بیع فاسد میں بیع کو ختم کرنے کا حق متعاقدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتا، بلکہ وارث مورث کا نائب ہو جاتا ہے، مفتی بہ قول یہی ہے ۲

ہی کی وجہ سے مال میراث کا مملوک وارث ہو جانا ضروری ہوا، قبضہ جدید کی ضرورت نہیں۔
خلاصہ کلام یہ کہ میراث میں بھی بدون قبضہ وارث مال متروکہ مملوک وارث نہیں، جیسا کہ بظاہر
شبہ ہوتا ہے، یہ بات جدا ہی کہ قبضہ مورث ہی قبضہ وارث بن گیا، بہر کیف قبضہ بے شک موجود ہے۔
اور ظاہر بھی تو ہے کہ اگر قبضہ مورث بعینہ قبضہ وارث نہ ہو جاتا، تو مال مورث کے مقبوض
ورثاء ہونے کے لئے قبضہ جدید کی ضرورت ہو کرتی، چنانچہ بیع و شرا میں ہوتا ہے، تو جس صورت میں
کہ مورث مرچکا، اور اب تلک ورثہ کو فرض کیجئے قبضہ جدید کی نوبت نہیں آئی، تو اب لازم آتا ہے کہ
مال میراث پر کسی کا قبضہ ہی نہ ہو، اور ورثہ کے لئے بیع بھی جائز نہ ہوتی، کیونکہ بیع قبل القبض ممنوع ہے،
اور جب قبضہ ہی نہیں تو ملک معلوم! وہ باطل بالبداہۃ۔

قبضہ وارث اور قبضہ مورث متحد ہیں
تو تقسیم ترکہ کی ضرورت کیا ہے؟ (اعتراض)

اب اس پر آپ کا یہ اعتراض پیش کرنا کہ:
در اگر قبضہ مورث ہر ایک وارث کی طرف
سے حصہ رسد علی قدر سهام عائد ہو جایا کرتا

تو تقسیم ترکہ کی کیا حاجت تھی؟ ہر ایک وارث خود بخود قابض و متصرف اپنے اپنے سهام پر ہو جایا
کرتا، حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے، اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بعض ورثہ اپنے حصہ سے
زیادہ کے قابض ہو جاتے ہیں، انتہی

قبضہ تامہ کے معنی نہیں سمجھے (جواب)

صدائے بے معنی ہے، خدا کے لئے اس قدر مہل
گوئی پر تو کمر نہ باندھتے، اور کچھ تو فہم سے

کام لیجئے، کیسی عمدہ مستحکم دلیل پر کیسا اعتراض بے معنی پیش کرتے ہو، چند بار آپ کو متنبہ کر چکا ہوں
کہ قبضہ کے یہ معنی نہیں کہ ”شئی مقبوض قابض کی مٹھی ہی کے اندر ہو کر رہے، بلکہ قبضہ مستقل و مستقر
وہ قبضہ ہے کہ: ”عند القاضی مستحکم ہو، اور قابل زوال نہ ہو، اور اصلی ہو عطائے غیر نہ ہو، اور اس
کی علامت یہ ہے کہ اس کو اختیار منع و اعطاء ہو،“

سو صورت مرقومہ میں بالفرض اگرچہ مال میراث بظاہر بعض ورثہ کے قبضہ میں ہو، مگر قبضہ
حقیقی و مستقر سبھی ورثہ کا ہوگا، کیونکہ صورت مرقومہ میں قبضہ وارث اپنے حصہ کے موافق تو قبضہ
مستقل و مستقر ہوگا، اور اور ورثہ کے حق پر اگر قبضہ وارث مذکور بطور جائز ہے، تو اس کو تو بمنزلہ قبضہ
امین و وکیل سمجھنا چاہئے، اور اگر بطور ناجائز ہے تو بمنزلہ قبضہ غاصب و خائن تصور فرمائیے، اور ان کا
حال اور عرض کر چکا ہوں کہ اس کو اصل میں قبضہ ہی کہنا غلط ہے، اور مجازاً قبضہ کہہ دینے سے کیا ہوتا ہے؟

بلکہ مال میراث کا حال قبل التقسیم ایسا سمجھنا چاہئے جیسا مال شرکت کا حال قبل التقسیم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ تمام شرکاء قبل التقسیم بھی مالک و قابض ہوتے ہیں، ہاں قبل التقسیم ہر کسی کو یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے حصہ کو علی سبیل التعین تصرف میں لاتے، اور اس سے منتفع ہو، کیونکہ اب ملک اپنے حصہ کی تعین ہی نہیں ہوتی، یعنی اگرچہ یہ بات معلوم ہے کہ شئی مشترک میں مثلاً زید کا نصف یا ربع حصہ ہے، مگر یہ تعین نہیں ہوتی کہ وہ نصف یا ربع کون سا ہے اور اتنے ہی نفع کے لئے تقسیم کی ضرورت ہوتی ہے۔

اور آپ کے اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ مطلب عبارت اولہ کاملہ یہ سمجھے کہ قبضہ مورث کے وارث کی طرف منتقل ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ مال میراث مورث کی مٹھی اور گھر میں سے نکل کر خود بخود وارث کی مٹھی اور گھر میں چلا جاتا ہے، مگر جہاں صد آفریں! قوت اجتہاد یہ اسی کو کہتے ہیں! افسوس ایسی بے سرو پا باتوں پر کہ جن کے سننے سے عوام کو ہنسی آتی ہے، آپ کو اس قدر ناز ہے کہ خدا کی پناہ! اگر خدا خواستہ کچھ فہم و عقل میسر ہوتی تو خدا معلوم کیا غضب ڈھاتی! ۱

نفس بے مقدور کو قدرت ہو کر تھوری سی بھی دیکھ پھر سامان اس فرعون بے سامان کا! قولہ: اگر آپ کی غرض ایراد ہر دو آیت سے یہ ہے کہ ہر ایک شئی، اور ہر ایک عورت بعد قبضہ کے ہر ایک قابض کی ملکیت میں آجاتی ہے، جیسا کہ فرقہ ابا حنیہ کہتا ہے، تو آیت اس پر دلالت نہیں کرتی، اور اگر یہ غرض ہے کہ قبضہ کے ساتھ اسباب ملک مثل بیع و شراء و ہبہ و وارث و نکاح وغیرہ بھی ضرور موجود ہوں تب کوئی شئی ملکیت میں آئے، تو یہ بات آپ کے مدعا کو مفید نہیں، بلکہ مضر ہے، کیونکہ آپ نے تو فقط قبضہ ہی کو علت تامہ ملک کی قرار دی ہے، انتہی (صلہ)

جواب ترکی بہ ترکی | مجتہد صاحب! آپ کے نزدیک اگر قبضہ علت ملک ہے، تو پھر اس کے تسلیم کرنے میں کیا دیر ہے؟ اور اگر علت ملک قبضہ نہیں، بلکہ مملوک ہونے کے لئے بیع و شراء و ہبہ و وارث و نکاح وغیرہ عقود کی ضرورت ہے، تو اشیاء کے غیر مملوکہ و مال غنیمت کے مملوک ہونے کی پھر کیا صورت ہے؟ بَيِّنُوا فَوَجِبُوا

۱ فرقہ ابا حنیہ: ایک فرقہ ہے جس کے نزدیک نہ کوئی چیز ممنوع ہے نہ مأمور بہ، اور زر، زمین اور زرین دولت مشترک ہیں ۲ مباح الاصل چیزیں ۱۲

سنجیدہ جواب | اور ہماری غرض ایراد ہر دو آیت سے جو آپ پوچھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جب یہ بات مسلم ہو چکی کہ قبضہ علت ملک ہے، اور ان دونوں آیات یعنی خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، اور آیت خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ جملہ اشیاء سے عالم قابل ملک بنی آدم اور عورتیں قابل ملک شوہر ہیں، تو جب ان اشیاء پر قبضہ تامہ کسی کو حاصل ہو جائے گا، اشیاء سے مذکورہ اس کی ملوک بھی ضرور ہو جائیں گی، خواہ وہ قبضہ بواسطہ شرار و نکاح ہو، خواہ بوجہ قضا سے قاضی۔

یہ مطلب نہیں کہ بظاہر اگر کسی کا مال یا کوئی عورت کسی کے قبضہ میں ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا جو آپ فرقہ ابا جتہ کو لے بیٹھے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اشیاء سے مذکورہ قبضہ تامہ مستقلہ کے بعد ضرور ملوک ہو جائیں گی، کیونکہ حکم آیتین مذکور تین یہ اشیاء تو قابل ملک ہیں، پھر جب ان پر قبضہ ہو گیا تو بالبداهت بوجہ قابلیت، ملوک قابض ہو جائیں گے، اور قبضہ تامہ مستقلہ کے معنی اور عرض کو چکا ہوں، ملاحظہ فرمائیجئے۔
مجتہد صاحب کی جیرانی! قولہ: میں حیران ہوں کہ ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا ظاہر اور باطناً سے کیا تعلق ہے؟ جو آپ نے مقدمہ مطلوب کے طور پر لکھی ہیں، شاید آپ کی غرض ہو کہ عوام جہلاء جانیں کہ حضرت مجیب نے اس مسئلہ کو دو آیتوں سے ثابت کیا، الی آخر کلام اہل۔

اقول: مجتہد صاحب! ۱

کانوں سے سنا کرتے تھے جادو بھی ہے اک شئی آنکھوں سے تری زر گس قنآن نے دکھایا
 کتب عقائد سے تو یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ فرقہ سوفسطائیہ ولا ادریہ بدہیات کا منکر ہے، اب آپ کے ارشاد سے اس امر کا معائنہ ہی ہو گیا، مجھ کو بے اختیار ہنسی آتی ہے کہ مجتہد صاحب ایسے ظاہر و باہر امر کے سمجھنے سے عاجز ہو کر متعجبانہ فرماتے ہیں کہ میں حیران ہوں ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا سے کیا تعلق ہے؟

اولہ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض

جناب عالی! پانچ چار ورق پلٹ کر دیکھ لیجئے، یہ عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ تامہ مفید ملک ہے، مگر شئی مقبوض کا قابل و محل ملک ہونا شرط ہے، سو مقدمہ اولیٰ سے تو ثبوت، علتیت قبضہ مطلوب ہے
 ۱۔ قنآن: فتنہ انگیز، زر گس سے مراد محبوب کی آنکھ ۱۲۔ سوفسطائیہ: حکما کا ایک گروہ ہے جن کے اصولوں کی بنیاد وہم پر ہے اور وہ حقائق کے منکر ہیں، لا ادریہ یعنی تشکیک یعنی وہ لوگ جن کو ہر چیز کے بارے میں شک ہے یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے
 ۳۔ مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ تامہ ہے بشرطیکہ شئی مقبوض ملک کا محل ہو یعنی اس میں ملکیت قبول کر سکی مثلاً شہ

اور مقدمہ ثانیہ میں جو دو آیتیں یعنی خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، وَآيَاتِ خَلْقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ اِزْوَاجًا مَرْقُومٍ ہیں، اور جن کا تعلق آپ کی سمجھ میں نہیں آیا، ان سے جملہ اموال و عورتوں کا قابل ملک بنی آدم و شوہر ہونے کا ثبوت مد نظر ہے، ورنہ یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جیسا انحرار بعد قبض، کسی کے ملک میں نہیں آتے، اسی طرح تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی بوجہ قبضہ مملوک نہ ہو سکیں، تو ان دونوں آیتوں سے یہ ظہان رفع ہو گیا، بالجملہ جملہ اشیاء عالم کے، بعد قبض، مملوک بنی آدم ہونے کے ثبوت کے لئے توقف قطعی ہی دو مقدمے کافی دوائی ہیں، اور ہر دو مقدموں کی تسلیم کے بعد ما فی الارض و جملہ نساء کا بوجہ قبض، ملک بنی آدم و شوہر ہونا ضروری التسلیم ہوا۔

ہاں یہ ظہان باقی تھا کہ زوج کو جو زوجہ سے اجازت حصول انتفاع ہے، تو کس طرح سے ہے بطور بیع ہے یا بطور اجارہ؟ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں، اس لئے بغرض رفع ظہان مذکور مقدمہ ثالثہ کی ضرورت ہوئی۔

اور نیز بضعہ عورت کے مملوک زوج ہونے پر یہ شبہ بھی ہو سکتا تھا کہ جیسا عورت کو بیع فرج کا اختیار ہے تو چاہئے باقی بدن کی بیع کی بھی اجازت ہو، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْهَدَاهِ، اس شبہ کے رد کرنے کے لئے مقدمہ رابعہ کی حاجت ہوئی۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب ما فی الارض اور جملہ عورتیں مملوک ہونے میں مساوی فی الرتبہ ہوتیں، تو پھر چاہئے کہ جیسے اشیاء غیر مملوکہ مثل جانور ان صحرائی صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، نہ ضرورت بیع ہو نہ حاجت قصائے قاضی، اسی طرح عورتیں غیر منکوحہ بھی فقط قبضہ سے مملوک ہو جانی چاہئیں، حاجت نکاح و قصائے قاضی نہ ہو، وہو کماتری سوا اس شبہ کے زوال کے لئے مقدمہ خامسہ کے بیان کرنے کی احتیاج ہوئی چنانچہ یہ سب مضامین مقدمات خمسہ کے ضمن میں اولہ کاملہ میں بالتفصیل موجود ہیں۔ اب ذرا اہل فہم غور فرمائیں کہ یہ سارے مقدمات کس قدر ضروری و باہم مرتبط ہیں، اور

۱۔ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم، خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہیں ۱۲
۲۔ مقدمہ ثالثہ یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ حاصل کرنے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں۔
۳۔ مقدمہ رابعہ یہ ہے کہ عورت کو بضع (شرمگاہ) فروخت کرنے کا تو اختیار ہے مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں
۴۔ مقدمہ خامسہ یہ ہے کہ اشیاء غیر مملوکہ یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے بلکہ باہمی رضامندی سے نکاح کا معاملہ ہونا ضروری ہے ۱۲

ثبوت نفاذ قضائے قاضی کے لئے کیسی دلیل محکم ہیں کہ بعد ثبوت مقدمات خمس اہل فہم کو تو نفاذ قضائے کا بالضرورت قائل ہی ہونا پڑے گا، مگر آفریں ہے ہمارے مجتہد آخر زماں، اور ان کے مذاہین اور مقرر ظہن کو کہ اب تک یہ بھی نہیں سمجھے کہ تحریر مقدمات سے غرض کیا ہے؟ اور آپ نے اس تمام ورق میں بس یہی بیان کیا ہے کہ مقدمہ ثانیہ سے کیا غرض؟ اور ثالثہ سے کیا مطلب؟ اور رابعہ کی کیا حاجت؟ اور خامسہ کی کیا احتیاج؟ مگر تقریر گزشتہ کے بعد ہر کوئی غرض مقدمات اور آپ صاحبوں کی قوت اجتہاد یہی حال سمجھ جائے گا، ہم نے تو یوں سمجھ کر کہ شاید کسی اہل فہم کو شبہات مذکورہ بالا کہیں تسلیم مذہب میں خارج نہ ہوں، مقدمات مذکورہ میں ان شبہات کے جواب دے دیتے تھے، ہم کو کیا معلوم تھا کہ مجتہد العصر ذوالرأی الصائب والفہم الثاقب مولوی محمد احسن صاحب امر وہی رقاہ اللہ علی درجۃ الکمال اولہ کاملہ کا جواب تحریر فرمائیں گے، اللہ اللہ!! ۵

ظہور حشر نہ ہو کیوں؟ جو کلچر ہی گنجی حضور بلبل بُستاں کر لئے نواسنجی!
حق یہ ہے کہ آپ جیسوں کے سامنے اس قسم کے دلائل کا پیش کرنا، رونا اور اپنی آنکھیں کھونا ہے، اب خدا کے لئے انصاف کیجئے کہ ہمارے دلائل و مقدمات حقہ پر اہل عقل ہنستے ہیں، یا اس آپ کی تقریر و اہیہ پر؟

تفسیر بالرأی کے الزام کا جواب | اور مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ، فَلْيَتَّبِعْ أَمْرًا مَقْعَدًا
مَنْ التَّكْرُّرِ كَمَا مَعْنَى تَوْأَبٍ خُوبٌ سَمِجْہے ہیں جناب من!
آیت خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، وَآيَةُ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا کے جوہر نے
معنی بیان کئے ہیں، وہ تو ایسے ظاہر اور موافق قواعد شرع ہیں کہ اس کو تفسیر بالرأی سمجھنے والے وقوف
ہی کا کام ہے، اور بالفرض اگر ان معنی میں آپ کو کچھ کلام ہے، تو فرمائیے تو سہی وہ کیا ہے؟ اور
معنی اصلی دونوں آیتوں کے کیا ہیں؟ بروئے انصاف یہ آپ کا انداز معلوم ہوتا ہے کہ کیف
ما اتفق کوئی آیت یا حدیث نقل کر دیتے ہو، خواہ محل ہو یا نہ ہو، تاکہ عوام کا لالہ نعم ظاہر و پرست
دھوکا کھا جائیں کہ مسئلہ مذکور قرآن یا حدیث سے ثابت ہے۔

آلہ جماع سے اعتراض کا جواب | اور اولہ کاملہ میں جو ضمن مقدمہ رابعہ فی فقرہ مذکور ہے کہ:

۱۔ کلچر ہی: ایک پرندہ، گنجی: بد صورت۔ حضور: موجودگی۔ نواسنجی: نغمہ سرائی ۱۲۔ جو شخص اپنی رائے
سے قرآن پاک میں کوئی بات کہے، اس کو اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالینا چاہئے ۱۲

”عورت اپنے رحم سے خود کامیاب نہیں ہو سکتی، یہ ممکن نہیں کہ مثل مرخود اپنے آپ سے جماع کرے اور بچے جنوائے“

اس پر آپ نے یہ اعتراض پیش کیا ہے کہ :

”آپ کو یہ خبر نہیں پہنچی کہ کلکتہ میں ایک ایسا آلہ فروخت ہوتا ہے کہ عورت خود بخود اپنے آپ بذریعہ اس آلہ کے جماع کر سکتی ہے“

حیف ! مجتہد ہو کر آپ اتنا نہ سمجھے کہ مطلب ہمارا یہ ہے کہ عورت جیسے اپنی آنکھ، کان، ناک وغیرہ سے بلا واسطہ انتفاع اٹھا سکتی ہے، اس طرح پر اپنے رحم سے کامیاب نہیں ہو سکتی، اگر بوجہ فرمانے آپ کے آلہ مذکور کے ذریعہ سے نوبت جماع آئے بھی تو اس کو جماع بلا واسطہ سمجھنا آپ ہی جیسے فہیم کا کام ہے، غایت الامر یہ کہ مرد کا واسطہ نہ ہوا، تاہم واسطہ غیر کی تو ضرورت پڑی، آنکھ، کان، ناک وغیرہ کا سا تو حال نہ ہوا، شاید آپ آلہ مذکور کو عورت کے حق میں جزو بدن تصور کرتے ہوں گے !

علاوہ ازیں جیسے آنکھ دیکھنے کے، کان سننے کے لئے ہے، اسی طرح پر رحم عورت تو لہذا اولاد کے لئے ہے، غرض اصلی رحم سے محض وطی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے، بلکہ غرض اصلی تو لہذا اولاد ہے، ہاں وطی اس کے لئے سبب اور واسطہ ہے، اور فقرہ اخیرہ عبارت مذکورہ بالا یعنی ”اور بچے جنوائے“ جس کو آپ نے نقل میں شاید بوجہ مصلحت ترک کر دیا ہے، اسی مدعا کی طرف مشیر ہے، اور ظاہر ہے کہ آلہ مذکور سے اس غرض اصلی کا حصول معلوم !

اب ناظرین بانصاف مصنف مصباح کی بے ہودہ گوئی کو بغور ملاحظہ فرمائیں کہ اس جگہ پر کس قدر بے سرو پائیاں کی ہیں، جس کو کچھ بھی فہم خداداد ہو، وہ بدابنہ ان اعتراضات کو لغو سمجھے گا، ایک دو غلطی ہوں تو اس کو مفصلاً بیان کیا جائے، جب سرتاپا غلطیاں ہوں تو کہاں تک بیان ہوں، سچ عرض کرنا ہوں مجھ کو تو آپ کی غلطیوں سے سچیا چھڑانا مشکل پڑ گیا، ناچار ان غلطیوں سے دامن چھڑا کر آگے چلتا ہوں۔

آپ حسب العادت کلمات دور از کار کے ہدایہ میں بھی منکوحہ اور احرار کا استثناء ہے | ارشاد کے بعد فرماتے ہیں :

قولہ : ہدایہ میں کسی جگہ زن منکوحہ و احرار کو صراحتہ مستثنیٰ نہیں کیا، اگر سچے ہوتو دکھائی دیتے، الی آخر ما قال۔

اقول : مجتہد صاحب ! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ پہلے عبارت اولہ کا ملہ کو ملاحظہ فرمایا کیجئے،

اس کے بعد اعتراض کیا کیجئے، اگر آپ عبارت اولہ حسب عرض احقر ملاحظہ فرماتے تو یہ اعتراض ہرگز نہ کرتے، اول عبارت اولہ نقل کرتا ہوں، پھر آپ کی غلطی ظاہر کرتا ہوں، دھو لٹاؤ:

”علیٰ ہذا القیاس ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں اس تصریح سے کہ قضائے قاضی فقط عقود و فسوخ

میں نافذ ہوتی ہے، زین منکوحہ و آخرار کو اس قاعدے مستثنیٰ کر دیا ہے، کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے، انتہی“

سو آپ نے فقط لفظ تصریح تو دیکھ لیا، مگر یہ نہ سمجھے کہ تصریح کی تفسیر بھی آگے موجود ہے، یعنی ہدایہ میں اگرچہ صراحت اس طرح تو مذکور نہیں کہ زین منکوحہ و آخرار میں قضائے قاضی نافذ نہیں ہوتی، مگر اس صراحت کو اس طرح پر ادا کیا ہے کہ ”قضائے قاضی فقط عقود و فسوخ میں نافذ ہوتی ہے“ اور ظاہر ہے کہ زین منکوحہ و آخرار میں گنجائش عقد نہیں، اور قضائے قاضی وہیں نافذ ہوتی ہے جہاں محل انشاء عقد یا فسخ ہو، چنانچہ چند بار عرض کر چکا ہوں، اور طرفہ یہ ہے کہ آپ نے خود عبارت اولہ کو نقل فرمایا ہے، اور پھر بھی مطلب تک رسائی نہ ہوئی۔

اور آپ کا بار بار یہ کہہ جانا کہ ”ایک صورت خاص یعنی زین منکوحہ کے مستثنیٰ ہونے سے کیا ہوتا ہے؟ ہمارا اعتراض تو اس قاعدہ کلیتہ پر ہے“ محض بے انصافی ہے، پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ جواب آپ کے تمام اعتراضات کو باطل کرتا ہے، چنانچہ اپنے اپنے موقع پر مذکور ہو چکا۔

اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ ”ملک سے کون سی ملک مراد ہے، طیب یا خبیث؟“ مجتہد صاحب! اس کی کیفیت بھی پہلے عرض کر چکا ہوں، بار بار ایک ایک بات کو زبان پر لانا لغو و فضول ہے، اور آپ جب اس امر کو ثابت کریں گے کہ در صورت کذب مدعی و شاہدین حکم نبویؐ کی وجہ سے بھی مدعا بہا ملوک مدعی نہیں ہو سکتی، اُسی وقت ہم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ جواب بیان کریں گے، بلکہ اہل فہم کے لئے تقاریرِ گزشتہ ہی کافی ہیں۔

مگر آفریں ہے آپ کو کہ آپ پردہ شرم و حیا کو اتار کر فرماتے ہیں کہ بطلان تمام مقدمات سابقہ کا ظاہر ہو چکا، سبحان اللہ! ع مگر موٹے سخواب اندر شتر شد!

اجی مجتہد صاحب! ذرا ہوش میں تو آئیے، اور دیکھئے کہ مقدماتِ خمسہ مذکورہ اولہ میں سے جن کو علی الترتیب مجملہ ابھی بیان کر چکا ہوں، فقط ایک مقدمہ پر آپ نے بزعم خود چند اعتراضات پیش کئے ہیں جن کے جواب مفصلاً آپ پا چکے ہیں، یعنی فقط قبضہ کے علتِ تامہ ہونے پر آپ نے

بہت کچھ شبہات پیش کئے ہیں، اگرچہ آپ کی سعی رائیگاں ہی گئی، بلکہ خلاف امید جناب باعثِ مضرت ہی ہوئی، اور سوائے اس کے مقدماتِ اربعہ باقیہ کے جواب میں تو آپ نے فقط اسی شعر کے موافق عمل کیا ہے۔

بطعم ہیچ مضمون غیر لبستن نمی آید
خوشی معنی دارد کہ در گفستن نمی آید

اور اگر کچھ لب کشائی بھی کی تو یہ کہا کہ میں حیران ہوں ان مقدمات کو مطلب اصلی یعنی نفاذِ قضا سے کیا علاقہ؟ چنانچہ مفصلاً گزر چکا، مگر کذبِ صریح تو کوئی آپ سے سیکھ لے کہ کیسے شد و مد سے ارشاد ہوتا ہے کہ بطلان تمام مقدمات کا ظاہر ہو چکا، بلکہ حسبِ قاعدہ لاکثر حکم الکل اگر ہم یوں کہنے لگیں کہ آپ نے مقدماتِ مذکورہ دفعہ ثامن پر بالکل کوئی اعتراض ہی نہیں کیا تو ایک محملِ صحیح بھی ہے، اور نیز باس معنی بھی صحیح ہے کہ اگر فقط ایک مقدمہ پر آپ نے اعتراض کئے بھی ہیں تو بوجہ لغویت قابلِ اعتبار ہی نہیں۔

ادگہ کی دلیل سے زانی، سارق اور غاصب | اس کے بعد میں جو آپ نے تمام صفحہ سیاہ کیا ہے، اس کا مطلب کل یہ ہے کہ عبارتِ ادگہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر زانی و سارق و غاصب

بھی عذر پیش کر سکتا ہے کہ ادھر مال متنازع فیہ محلِ قابلِ غرض، علتِ موجبہ ملک یعنی قبضہ موجود، علتِ قابِلہ ملک یعنی محلِ قابلِ موجود، اس کے ساتھ اتصالِ فاعل و مفعول ہو چکا، یعنی قبضہ محلِ قابلِ تکِ متعدی ہو چکا جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعِ تعدی کوئی نہیں، اب بھی عودِ ملک مدعی مالِ متنازع فیہ پر نہ ہو، تو یوں کہو: علتِ تامہ کو لزومِ معلول ضروری نہیں۔

جواب (تمہید) | مجتہد صاحب! افسوس! ہم تو بیان کرتے کرتے تھک گئے، مگر آپ کی خاکِ سمجھ میں نہیں آتا، مگر سرِ سر لکھ چکا ہوں کہ قبضہ کے یہ معنی نہیں کہ شئی مقبوض قابض

کے ہاتھ ہی میں ہو، ورنہ یوں چاہئے کہ مالِ مرہون و ودیعت راہن و مودع کے قبضہ میں سے بالکل نکل جائے، اور اگر راہن و مودع مالِ مذکور کو بیچنا چاہیں، تو چاہئے مثلِ بیع قبلِ انقبض جائز نہ ہو، و ہوا بطلان بالاجماع، یہ مضمون کسی قدر تفصیل سے اوپر بھی گزر چکا ہے، مشکل یہ ہے کہ آپ اب تک بھی نہیں سمجھے کہ قضائے قاضی کی حقیقت کیا ہے؟ اور ماہیتِ قبضہ کیا ہے؟ اگر ان دونوں امر کو آپ سمجھ لیتے تو اس قسم کے شبہات و اہیہ ہرگز پیش نہ کرتے، بلکہ قضائے قاضی کے نفوذ کے فوراً

قابل ہو جاتے، اگرچہ دونوں باتوں کی تفصیل اور عرض کر چکا ہوں، مگر آپ کی خاطر سے یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی کچھ کچھ حال دونوں باتوں کا بیان کیا جائے، خصوصاً قبضہ کے معنی بیان کرنے کی زیادہ ضرورت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ آپ نے تمام مقدماتِ ادلہ سے قطع نظر فرما کر قبضہ ہی کے علتِ ملک ہونے پر زبان درازی کی ہے، اور نفوذِ قضا پر جو اعتراض آپ کرتے ہیں اکثر کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ قبضہ کے معنی نہیں سمجھے، چنانچہ اس اعتراض کا مبنی بھی یہی امر ہے۔

قضائے قاضی کی حقیقت سو سنئے! یہ نسبتِ حکمِ قاضی تو عرض کر آیا ہوں کہ حکم از قسم انشاء ہے، مثل شہادتِ شاہدین از قسم اخبار نہیں، اور نہ اگر حکمِ قاضی سے یہ مطلب ہوتا کہ کسی امر واقعی کی خبر دیتا ہے تو شہادتِ شاہدین ہی میں کیا کمی تھی؟ ظاہر ہے شاید اگر ہزار بھی ہو جائیں جب بھی ثبوتِ محکوم میں حکمِ قاضی کی احتیاج رہتی ہے مع ہذا حکمِ قاضی منجملہ اخبار ہو تو ظاہر ہے کہ قاضی کو اکثر تو امور متنازع فیہ کی خبر بھی نہیں ہوتی، پھر حکم کس طرح کرتا ہے؟ اس صورت میں تو یوں مناسب تھا کہ جیسا ادائے شہادت کے لئے وقوعِ امر مشہود علیہ کی اطلاع ضروری ہے ایسے ہی قضائے قاضی کی صحت کے لئے بھی وقوعِ نفس الامری محکوم بہ کی اطلاع شرط ہوتی وہو بطل بالبداهۃ۔

سو جب یہ بات مسلم ہو چکی کہ بوجہ قضائے قاضی انشاءِ حکم محل متنازع فیہ میں ہو جاتا ہے، تو بالفرض اگر دعویٰ مدعی بہ نسبت بیع و نکاح وغیرہ کاذب بھی ہوگا، جب بھی بوجہ حکمِ قاضی بشرطیکہ حسب قواعد شرع ہو، اور محل متنازع فیہ قابل انشاءِ حکم ہو، شئی متنازع فیہ مملوک مدعی ہو جائے گی، چنانچہ ارشادِ مرتضوی مشاہداتِ ذوقِ جاک جو خاص ایسی ہی صورت میں واقع ہوا ہے اس مطلب کا مثبت ہے، اور زانی وغیرہ کو اس پر قیاس کرنا آپ ہی کا کام ہے، سب جانتے ہیں کہ وہاں موجب انشاءِ نکاح یعنی حکمِ قاضی ہی کہاں ہوتا ہے؟ جو اس قیاس کی گنجائش ہو رہے۔

قبضہ کی دو قسمیں: قبضہ جزئی اور قبضہ کلی کیفیتِ قبضہ اگرچہ مفصلاً پہلے بھی گزر چکی ہے، مگر اس قدر یہاں بھی عرض ہے کہ بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں، ایک تو قبضہ خاص جو ہر شخص کا جدا جدا ہوتا ہے، مثلاً قبضہ زید اپنے مقبوضات پر جدا ہے، اور قبضہ عمر اپنے مقبوضات پر جدا، اور اس کا نام ہم قبضہ جزئی رکھتے ہیں۔ اور دوسرا

وہ قبضہ کہ جس میں سب قبضہ خاصہ موجود ہیں، اور وہ قبضہ واحد سب قبضوں کے قائم مقام ہے، اور اس کا نام ہم قبضہ کلی رکھتے ہیں، اور وہ قبضہ خلیفہ و نائبان خلیفہ ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شخص کا قبضہ دو طرح پر ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ شئی مقبوض خود کسی شخص کے قبضہ جزئی اور قبضہ خاص میں ہو، دوسرے یہ کہ شئی مقبوض اگرچہ خاص شخص مذکور کے قبضہ سے خارج ہو جائے، مگر قبضہ کلی جو قبضہ حاکم ہے اس میں داخل رہے، ————— ہر شخص کے قبضہ جزئی کا اس

کی طرف مضاف ہونا تو ظاہر ہے، ہاں بظاہر قبضہ حاکم میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ قبضہ حاکم تمام اشخاص کی طرف کیوں کرنی الحقیقت مضاف ہو سکتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ تقریر قاضی وغیرہ سے غرض اصلی یہی ہوتی ہے کہ اموال الناس کی حفاظت کرے، اور بوجہ ظلم و تعدی اگر کسی کے قبضہ و ملک میں خلل واقع ہو تو اس کی اصلاح کرے، در صورت عدم ولی، نکاح وغیرہ میں ولی ہو جائے، کوئی شخص مر جائے اور وارث نہ چھوڑے تو اس کے مال کو حسب موقع خرچ کرے، مفقود کی اشیاء کی نگہداشت کرے، سوان تمام امور سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حاکم سب لوگوں کا وکیل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضہ وکیل قبضہ موکل سمجھا جاتا ہے۔

جب یہ امر محقق ہو چکا تو یہ عرض ہے کہ اگر بالفرض کوئی شئی فقط کسی کے قبضہ جزئی سے نکل جائے اور قبضہ کلی یعنی قبضہ قاضی وغیرہ میں جو فی الحقیقت سب کا وکیل ہے، داخل رہے، تو اس صورت میں شئی مذکور مقبوض مالک ہی سمجھی جائے گی، کیونکہ اگرچہ قبضہ جزئی باقی نہ رہا، مگر قبضہ کلی جو فی الحقیقت اسی کا قبضہ ہے، وہ تو باقی ہے، اور وہ ملک کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ ————— ہاں اگر شئی مملوک بالفرض قبضہ کلی سے بھی خارج ہو جائے، مثلاً دارالاسلام سے غصب کر کے کوئی دارالحرب میں لے جائے، تو اب بے شک مالک کی ملک میں داخل نہ رہے گی، کیونکہ اب قبضہ جو کہ علت ملک تھا بالکل مرتفع ہو گیا، شئی مذکور نہ مالک کے تصرف و قدرت میں رہی، نہ قاضی وغیرہ کے زیرِ حکم رہی۔

اس کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ کا یہ ارشاد کہ ”اگر قبضہ علت ملک ہو تو چاہئے اعتراض کا جواب“ کہ سارق و غاصب بھی مال مسروقہ و منصوبہ کے مالک ہو جائیں، اور مالک اصلی کو کچھ علاقہ ملک باقی نہ رہے، بالکل لغو ہو گیا، کیونکہ شئی مذکور اگرچہ بظاہر قبضہ مالک سے خارج ہو گئی، مگر جب ملک اس کے وکیل یعنی حاکم کے قبضہ میں ہے، تو فی الحقیقت اسی کے قبضہ میں ہے، رہا قبضہ امین و قبضہ مرتہن وہ بعینہ قبضہ راہن و مودع ہے، قبضہ جدید نہیں، کما مَرَّ، مگر آپ اپنی خوش فہمی کی وجہ سے قبضہ سارق و غاصب و امین و مرتہن کو قبضہ جدید و مستقل تصور کرتے ہیں، آپ کی

تقاریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جب ملک مال ملوک ہاتھ میں رہے جب تک ہی مقبوض رہتا ہے، اگر صندوق وغیرہ میں بھی رکھ دیا جائے گا تو آپ کے نزدیک قبضہ مالک سے نکل جائے گا۔

سو مجتہد صاحب! قبضہ امین فی الحقیقت بمنزلہ قبضہ صندوق وغیرہ سمجھنا چاہئے، جیسا مال اپنے صندوق میں رکھنے سے قبضہ سے باہر نہیں ہوتا، اسی طرح امین کے حوالہ کر دینے سے مالک کے قبضہ سے نہیں نکل جاتا، اور قبضہ سارق و غاصب کی وجہ سے جو مال مغضوب و مسروق بظاہر قبضہ مالک سے نکل جاتا ہے، اس کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کسی کی کوئی چیز کسی کو نے میں رُل جائے، سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں اگرچہ بظاہر مال مذکور اس کے قبضہ سے نکل گیا، مگر فی الحقیقت اب ملک اس کی حفاظت کلی میں موجود ہے، یعنی گو اس کے خاص ہاتھ میں نہ رہا، اور اس کو بالفعل مجال تصرف نہیں، مگر چونکہ مال مذکور اس کے گھر میں ہے، اور گھر بھی اشیائے ملوکہ کے لئے جائے حفاظت ہے، اور مال مذکور کے دست یا پ ہونے کے سامان موجود، اس لئے ملک مالک سے خارج نہ ہوگا۔

بلکہ قبضہ سارق و غاصب کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کوئی شخص اپنی چیز اوپر کے طاق وغیرہ میں ڈال دے، پھر اس کا ہاتھ وہاں تک نہ پہنچ سکے، بلکہ اس کے اتارنے میں کرسی یا سیڑھی وغیرہ کی ضرورت پڑے، اسی طرح پر قبضہ سارق و غاصب کو خیال کرنا چاہئے، مال مسروق و مغضوب اگرچہ بظاہر قبضہ مالک سے نکل کر ان کے پاس چلا گیا، مگر چونکہ قبضہ کلی مالک یعنی قبضہ حاکم اب تک موجود ہے، اور اسی کی وجہ سے پھر مال مذکور قبضہ خاص مالک میں آسکتا ہے، اس لئے مال مذکور بدستور ملوک مقبوض اصل مالک ہی سمجھا جائے گا، یہ نہ ہوگا کہ اس کی ملک سے نکل کر سارق وغیرہ کی ملک میں داخل ہو جائے۔ اب انصاف کیجئے آپ کا یہ ارشاد کہ ”ہر غاصب و ظالم آپ کی دلیل بلا تفاوت لفظی پیش کر سکتا ہے“، کتنا مہمل جملہ ہے، اہل فہم سلیم تو تقاریر گزشتہ کے بعد اس قسم کی بات ہرگز نہیں کہہ سکتا، ہاں آپ جیسے عقلاء و مجتہدین پر سب کچھ زیب دیتا ہے، نعوذ باللہ من ذلک! اگر ایسی ہی بد فہمی کی باتوں کا نام عمل بالحدیث و اجتہاد ہے تو خیریت ہے! ۵

کم فہم بمنزہ ہے کہ مفتی باشد مذہب معلوم! و اہل مذہب معلوم!

زیب داستان کے لئے! جناب مجتہد صاحب! ہماری تقریر کے جواب میں تو آپ کو جو لکھنا تھا لکھ چکے، اس کے آگے جو آپ نے کوئی دس ورق سیاہ کئے

ہیں وہ تو براے بیئت ہی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ اوراقِ مُشارِ ایہا میں جو آپ نے تحریر فرمایا ہے، سب کا حاصل کل اتنا ہے کہ :

”تفاؤدِ قضا کے قاضی ایک امر بدیہی البطلان ہے، اور نفاذِ قضا کا قائل ہونا گویا تمام مسلمانوں کو کذب و افتراء کی تعلیم کرنا ہے، حالانکہ کذب و افتراء کی برائی میں فلاں فلاں آیات و احادیث موجود ہیں، جن سے جھوٹ کی اشد درجہ کی برائی ثابت ہوتی ہے، اور اغراضِ شارع کو بالکل خراب اور دین کو برباد کر دیتا ہے۔“

علاوہ ازیں بہت کچھ آپ نے اسی قسم کا رونا رو یا ہے، اور دلائلِ حقہ مستحکم جو عرض کر آیا ہوں ان میں سے کسی پر آپ نے جرح قدح نہیں کیا، اس لئے بروئے انصاف تو ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونا تفسیحِ اوقات کرنا ہے، مگر تاہم آپ کی خاطر کسی قدر جواب دینے کو جی چاہتا ہے، سوا دل تو آپ کے اس طولِ لا طائل پر ایک شعر یاد آگیا وہ عرض کرتا ہوں ۵

إِنْ لَمْ أَقُلْ هَذَا وَهَذَا وَذَا بِأَيِّ شَيْءٍ كُنْتُ أُمِلِّي الْكِتَابَ؟

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ آپ نے جو ایک صفحہ پر مجالسِ البراء کی عبارت کا مطلب کی عبارت نقل کی ہے، اور اس سے بھی زیادہ پھر اس

کا لفظی ترجمہ کیا ہے، حاصل اس کا فقط یہ ہے کہ :

”منفیدِ حل وہ قضا ہوتی ہے کہ جو قاضی حقیقی کی جانب سے صادر ہو، اور قاضی حقیقی وہ ہے جو حسبِ قواعدِ شرع منصبِ قضا پر مقرر ہو، اور اگر بوجہ رشوت قاضی ہوا ہو تو وہ قاضی ہی نہیں اور نہ اس کا حکم نافذ ہو، اور آج کل چونکہ اکثر قاضی مسندِ قضا پر بطیفیل رشوت ہی قابض ہوتے ہیں، اس لئے ان کی قضا نافذ نہ ہوگی، انتہی خلاصہ کلام صاحبِ مجالسِ البراء، اس پر مجتہد العصر یہ فرماتے ہیں کہ :

۱۔ اگر میں نہ کہوں یہ اور یہ اور یہ : تو پھر کیا مضامین لکھواؤں میں کتاب میں ؟ ۱۲

۲۔ مجالسِ البراء کسی مجہول مصنف کی تصنیف ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبِ دہلوی قدس سرہ نے کتاب کی تو تعریف کی ہے، مگر اس کے مصنف کے بارے میں لا ملی ظاہر فرمائی ہے، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (ص ۱۹۱) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور مصنف کا نام شیخ احمد بنی بتلایا ہے۔ کتاب میں تین مجلسیں ہیں، اور مجلس میں امام بغوی رحمہ اللہ کی مصاحح کی ایک حدیث کی شرح کی ہے، مطبع مجیدی

کراچی سے اصل متن مع اردو ترجمہ طبع ہو چکا ہے مشکوٰۃ سائز میں اسی کے بعد ضخامت ہے فضلہ قاضی کی بحث مجلس ۱۲ میں ہے مکتبہ ارا العلوم میں

” اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ روایت اس مسئلہ کی امام صاحبؒ نزدیک حنفیہ کے صحیح ہے، بایں وجہ پردہ تقلید کے سبب صاف صاف رد نہیں کرتے، بلکہ بطرز دیگر اس طرح انکار کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں بسبب شیوع کذب اور رشوت کے قضاے قاضی مطلقاً نافذ نہیں ہوتی،“

مجتہد صاحب! اس عبارت سے یہ مطلب سمجھنا آپ ہی جیسے ذکی کا کام ہے، اس عبارت کا مدعا تو فقط یہ ہے کہ قضاہ تو بے شک نافذ ہوتی ہے، مگر بشرطیکہ قاضی بھی ہو، یہ نہ ہو کہ جس کا نام قاضی رکھ دیا جائے اس کا حکم ضروری نافذ ہو جائے، جب تلک کوئی نایب خدا نہ ہوگا اس کا حکم کیوں کر نافذ ہو سکتا ہے؟ اسم قاضی کو نفوذ قضا میں دخل نہیں، حقیقتہ الامر میں قاضی ہونا چاہئے سو صاحب مجالس الابرار کے قول کے موافق جو رشوت دے کر قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، اس کا بنائے قضا خواہ صادق ہو خواہ کاذب دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی، چنانچہ آپ بھی اس کے قائل ہیں۔

سو اگر قائل کا مطلب اس عبارت سے فقط یہ ہوتا کہ اس کی آڑ میں برخلاف قول امام اس قضاہ کو باطل کرنا چاہتا ہے کہ جو شہود کاذب کی وجہ سے حاصل ہو، تو فقط قضاے مشار الیہا ہی کی نفوذ کو باطل کرنا تھا، خلاف اجماع امت مطلق نفوذ قضا کو خواہ مطابق واقع ہو یا غیر مطابق کیوں رد کر دیا؟ سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبارت مرقومہ کا یہ مطلب ہے کہ بوجہ رشوت جو قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، وہ اور تمام لوگ برابر ہیں، جیسا اور کسی کے حکم سے حلت وغیرہ ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح قاضی مشار الیہ کا حکم بھی نافذ نہ ہوگا، شہود کاذب ہوں یا صادق۔ بلکہ اس عبارت سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب تلک ارشاد قاضی حقیقی کسی امر متنازع فیہ کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس وقت تلک وہ امر معتبر نہ ہوگا، تو اگر غاصب و سارق بظاہر کسی چیز پر قبضہ کر کے بقول آپ کے ہماری دلیل مذکور پیش کرنے لگے تو اس کے اور آپ کے منہ پر ماری جائے گی۔

علاوہ ازیں بالفرض اگر صاحب مجالس الابرار کے نزدیک نفوذ قضا در صورت کذب شہود مسلم نہ ہو بھی تو اس سے کیا ہوتا ہے؟ بلکہ بروئے انصاف اگر صاحب مجالس الابرار وغیرہ

صراحت بھی نفوذ قضا کے بطلان کا قائل ہو جائے، تب بھی جائے اعتراض نہیں، مسئلہ مذکور میں خود صاحبین وغیرہ کا اختلاف صراحت موجود ہے۔

آپ کو یہ کیا سوچھی کہ فتاویٰ معتد بہا و علمائے معتمد علیہم کی تصریح کو چھوڑ کر کتب متداولہ کے کنایات و اشارات و ہمیہ غیر واقعہ کو لے بیٹھے، اُجی حضرت! اگر نفوذ قضا ظاہراً و باطناً پر جس کو بیان کر چکا ہوں کوئی اعتراض سوچے تو پیش کیجئے، ورنہ اس قسم کی زائد باتوں کے کرنے سے کیا حصول؟ آپ تو نقل عبارت پر غش ہیں، مفید ہوں یا غیر مفید!

اس طولِ لا طائل کے بعد آپ کا **نفوذ قضا بشہادت زور صریح ظلم ہے (اعتراض)** | یہ ارشاد ہے کہ:

”حکام اور قضا کو پروردگار نے انصاف و عدل کے قائم کرنے کو معین اور مقرر فرمایا ہے اور مخلوقات کے معاملات کا انھیں پر دار و مدار رکھا ہے پس اگر حکام و قضا کو وسیلہ آلف اور اخذ حقوق غیر کا کیا جائے، تو ایسا ہے جیسا کہ عبادت کو وسیلہ گناہ“

ظلم تو عدم نفاذ کی صورت میں بھی ہے (جواب) | بذریعہ شہادت کاذبہ کسی کا مال مدعی کاذب کو

دلا دے گا، تو بے شک مالک کی حق تلفی ہوگی، اور اس پر صریح ظلم ہوگا، اور ناچار مال مذکور مالک کو بوجہ قضائے قاضی مدعی کے حوالہ کرنا پڑے گا، اختلاف اگر ہے تو اس میں ہے کہ باطناً بھی نافذ ہوگی یا نہیں؟ سو خیر وہ دوسرا قصہ رہا، سو آپ ہی فرمائیے قاضی تو بقول آپ کے محض انصاف و عدل کے لئے مقرر ہوا تھا، یہ ظلم و تعدی صریح جو بے چارے مدعا علیہ پر بوجہ قضائے قاضی ہوئی، آپ کے حسب الارشاد قلب موضوع و بطلان غرض شارع نہیں تو کیا ہے؟

ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی | مجتہد صاحب! یہ اور اس کے آگے جو آپ نے

ہیں، سب کا خلاصہ کل اتنا نکلتا ہے کہ مدعی کاذب و شہود کاذبہ بالکل مخالف غرض خداوندی کرتے ہیں، اور وہ جملہ یُخَادِعُونَ اللہَ وَالَّذِینَ اٰمَنُوا میں بھی داخل ہیں، اور یَلْعَبُونَ بِحُدُودِ اللہِ وَیَسْتَهْزِئُوْنَ بِآیَاتِہِمِ بھی ان پر صادق آتا ہے، اور اس کے سوا جس قدر چاہیے ان

کی برائی ثابت کیجئے، ہم خود اس کے مقتدر ہیں، مگر یہ تو کہتے ہیں ان کے بُرا ہونے سے نفاذِ قضاء کس طرح باطل ہو گیا؟

ظاہر ہے کہ صورتِ تنازعہ فیہ میں کذب و فریب طریقہ حصولِ قضاء ہے، نفسِ قضاء نہیں اور کسی شئی کے طریقہ و ذریعہ کے حرام ہونے سے خود شئی حرام نہیں ہو جاتی، چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اگر بیع وغیرہ اسبابِ بعیدہ ملک میں کوئی امر ناجائز ہو تو اس میں عدمِ جواز بیع لازم نہیں آتا، ہاں وبالِ کذب، کاذب کے ذمہ ضرور رہے گا، اور ولد الزنا کے صوم و صلوة و ایمان وغیرہ جملہ حسنات میں فعلِ زنا کو اگرچہ دخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا، نہ وہ موجود ہوتا، نہ یہ حسنات اس سے صادر ہوتے، مگر پھر بھی ان حسنات کو کوئی بُرا نہیں کہہ سکتا، البتہ فعلِ زنا کی خرابی و برائی میں کلام ہی نہیں، علیٰ ہذا القیاس سببِ صدورِ قضا اگر امر مذموم ہو گا تو اس سے قضائیں کچھ فساد نہیں آتا، ہاں اگر کوئی نعوذ باللہ کذب و فریب کی حلت کا قائل ہو، اور جھوٹی گواہی کو حرام نہ کہتا ہو، تو یہ آپ کی اور صاحبِ تبعید الشیطان کی لے دے اس پر بجا ہوگی۔

اور آپ کا یہ ارشاد: ”پس یہ مدعی کاذب مع اپنے شاہدوں کے قاضی اور امام سے ٹھٹھا کرنے والا ہوا، یہ ٹھٹھا اس کا حق غیر اور ماحکم اللہ کو کیوں کر حلال کر دے گا؟“ سراسر بے جا ہے، کذب مدعی و شاہدین کو محفلِ حق غیر کون کہتا ہے؟ بلکہ موجبِ حلت، قضائے قاضی ہے، ہاں سببِ صدورِ قضا امر حرام ہے، آپ اول یہ ثابت کر دیجئے کہ جس جگہ طریقہ اور واسطہ حرام ہو گا تو امرِ مقصود بھی ضرور حرام ہو جائے گا، اس کے بعد پھر جو چاہتے سو فرمائیے۔

دیکھئے اگر کوئی آپِ مغضوب سے مثلاً وضو کر لے تو بے شک یہ امر حرام ہو گا، مگر صحتِ صلوة و مس قرآن وغیرہ کے اس پر متفرع ہونے میں کسی کو کلام نہیں، اور ولد الزنا کے ایمان و صوم و صلوة جملہ حسنات کے مقبر ہونے میں کسی کو تردد نہیں، باوجودیکہ طریقہ حصول و وجود دونوں جگہ امرِ ممنوع ہے، بالجملة مقصود اور چیز ہے، اور واسطہ مقصود اور، اور صد ہا صورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شئی کا واسطہ امرِ ممنوع ہوتا ہے، مگر اس کی خرابی ذی واسطہ تلک متعدی نہیں ہوتی، سو ایسے ہی دعویٰ و شہادتِ شہود واسطہ حصولِ قضاء ہیں، کما مَرَّ مراراً، ان کی حرمت سے نفسِ قضا میں حرمت نہیں آنے کی۔

اور قاضی کو زور و رشادین کا علم نہ ہوگا، تو بلا شک بعد قضا سے قاضی زین مذکور زوہ مدعی ہو جائے گی، کیونکہ حکم قاضی از قبیل انشاء ہے، اور عورت مذکور محل انشاء عقد ہے، اگر فی الواقع نکاح نہیں ہوا تو حکم قاضی کے بعد انعقاد نکاح ہو جائے گا، اور یہ استبعاد بلا دلیل جناب کایوں ہی رائیگاں جائے گا، اور آپ کی یہ مثال کہ "اگر مریض کسی چیز مضر کا نام بدل کر حکم ہے اس کے کھانے کی اجازت طلب کرے، اور حکیم بوجہ دھوکہ دہی مریض اس کی اجازت دے دے، تو شئی مذکور بعینہ مضر رہے گی، اجازت طبیب کچھ نافع نہ ہوگی، قیاس مع الفارق ہے۔

مجتہد صاحب! بار بار عرض کئے جاتا ہوں کہ قاضی منشی ہوتا ہے، مخبر نہیں ہوتا، مگر آپ کیوں ایسے ہوئے تھے کہ کسی کے سمجھانے کو سمجھ جاتیں؟ افسوس! آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ حسب عرض احقر قاضی تو منشی و حاکم ہوتا ہے، اور طبیب در باب بیان خاصیت اشیا محض مخبر ہوتا ہے، اور مخبر و منشی میں فرق زمین و آسمان ہے، ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا دیوانوں کا کام ہے۔

حکم تحقیق میں حاکم کا تابع ہوتا ہے اور خبر مخبر عنہ کی

سب جانتے ہیں کہ بعض امور تو تحقیق میں فاعل کے تابع ہوتے ہیں، اور بعض مفعول کے، اول کی مثال حکم ہے اور ثانی کی خبر، یعنی حکم اپنے تحقیق و ثبوت میں حاکم کا تابع ہوتا ہے، اور خبر اپنے صدق و تحقیق میں مخبر کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ مخبر عنہ کے تابع ہوتی ہے، اگر امر مخبر عنہ واقعی ہے اور نفس الامر میں موجود ہے، تو خبر بھی واقعی اور صادق کہلائے گی، اور مخبر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ خبر کو جس طرح چاہے بیان کرے، وہی واقعی اور تحقیق کہلائے گی، بخلاف حکم اور جمیع انشاءات کے کہ وہ تابع حاکم و منشی سمجھے جاتے ہیں، صورت مذکورہ میں چونکہ قاضی منشی ہے، تو جس طرح حکم کر دے گا وہی ٹھیک سمجھا جائے گا، بشرطیکہ جمیع شرائط موجود ہوں، اور طبیب چونکہ مخبر ہے تو اس لئے خلاف واقع خبر دینے سے امر واقعی نہیں بدلنے کا، بلکہ خبر طبیب کا ذب سمجھی جائے گی، کیونکہ ما حصل قول طبیب فقط یہ ہوتا ہے کہ فلاں شئی مثلاً مفید ہے، اور فلاں مضر ہوگی، ہاں اگر قول طبیب پر انشاء صحت و مرض موقوف ہوتا تو پھر یہ قیاس بجا تھا، مگر پھر آپ کو کیا فائدہ ہوتا؟ ہاں مدعی و شہود بے شک مخبر ہوتے ہیں وہ اگر خیر و روغ بیان کریں گے تو مزاح بھی چکھیں گے، پھر حکم قاضی جو از قسم انشاء ہے اس کو اس صدق و کذب مدعی و شہود سے نہ نفع نہ مضرت۔

۱۔ یعنی مخبر کی حسب مرضی بیان کی ہوئی خبر واقعی اور تحقیق کہلائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق وہ ہے جس کا مخبر عنہ واقعی ہو ۱۱

چند مثالوں سے نفاذ قضا پر اعتراض | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ ابواب شریعت کا ذب و فریبوں کے مقصود کو شریعت باطل کرتی ہے، اور ان کے مقصود کے خلاف ان سے پیش آتی ہے، چند مثالیں اس کی لکھی جاتی ہیں۔

جواب: مثالیں غیر مفید ہیں | کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے

مجتہد صاحب! ذرا دم لیجئے، مثالیں تو بعد میں پیش کیجئے پہلے کچھ عرض سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ آپ کا مطلب فقط دو چار مثالوں کے بیان کرنے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا، مثالوں کے مقابلہ میں تو ہم بھی جس قدر فرمائیے۔ اس قسم کے امثلہ کہ طریقہ و ذریعہ شئی حرام و فاسد و قبیح ہو، اور خود مقصود حلال و صحیح و حسن۔ بیان کر سکتے ہیں، چنانچہ بعض مثالیں اوپر بھی عرض کر آیا ہوں، اور اسی قسم کی اور بہت سی مثالیں ہو سکتی ہیں، چنانچہ ظاہر ہے، آپ مدعی بطلان قضا رہیں، فرمائیے تو سہی اس کی کیا وجہ؟ آپ کے کہنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئی کے طریقہ کے حرام ہونے سے اس شئی کا حرام ہونا ضروری ہے، حالانکہ اس دعوے کلیہ جناب کے معارض اکثر جادواقع ہے، چنانچہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ مثلاً بیع میں اگر ایجاب و قبول کے وقوع میں کذب کو دخل ہو تو بیع باطل نہیں ہوتی، بلکہ بابت مفید ملک حلال ہوتی ہے، و بالکذب جدار ہا، نفس ملک سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اور زنا کی ممانعت و حرمت سے صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات و لذائذ نامنوع و حرام نہیں ہوتے، خود فعل زنا بے شک ممنوع و حرام ہوگا مگر زنا کو ان حسنات سے کیا علاقہ؟ اسی طرح اگرچہ صدور قضا میں کذب مدعی و شہود کو دخل ہو، مگر نفس قضا تک اس کی خرابی نہ آئے گی، بلکہ فقط مدعی و شہود کے ذمہ رہے گی

نفاذ قضا قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے | اس کے بعد بطور کلیہ اس قدر عرض اور بھی ہے کہ یہ یاد رکھئے جب کسی شئی کی علت تامہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود

معلول ضرور ہوتا ہے، ہرگز مجال تخلف باقی نہیں رہتی، چنانچہ آپ بھی اوپر اس مضمون کو تسلیم کر چکے ہیں، تو جس حالت میں بحکم مقدمات اولہ قبضہ تامہ علت ملک ہوا، اور بوجہ حکم قاضی جو کہ از قبیل انشاء ہے، اور علت قابل پرواقع ہوا ہے، حصول قبضہ تامہ ضروری ہوا، تو پھر اس کے کیا معنی کہ شئی محکوم بہ مدعی کی ملک نہ ہو؟ اگر علت تامہ کو معلول لازم نہیں تو خیر! قضاے قاضی بھی مفید ملک نہ ہو بالجلہ علت تامہ ہونے کے بعد وجود معلول کا ضروری ہونا بدیہی ہے، علت کے ہوتے ہوئے کوئی شئی

وجود معلول میں خارج نہیں ہو سکتی، اور اگر علت ہی موجود نہ ہو تو پھر وجود معلول کی کوئی صورت نہیں۔
مثالوں کا حال | اس کے بعد مجتہد صاحب نے بدون بیان قاعدہ چند مثالیں بیان کی ہیں، مجملًا ان کی کیفیت بھی لکھنی چاہئے، فرماتے ہیں کہ:

”اگر وارث دوشی و مدبر اپنے مورث دمووی و موئی کو قتل کر ڈالے، تو میراث و وصیت و عتق سے محروم کئے جاتے ہیں، تو جیسے ان اشخاص نے طریقہ حصول مال ایک امر ناجائز کو کیا، اور اس کے وبال و سزائیں بالکل اس مال ہی سے محروم رہے، ایسے ہی مدعی کاذب کہ جو ایک امر حرام کو طریقہ ملک قرار دیتا ہے، مال مدعا بہ سے عند اللہ محروم رہنا چاہیئے

مگر یہ نہ سمجھو کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، خدا خیر کرے! اب آپ قیاس مع الفارق پر آرہے ہیں، دیکھئے کیا کیا رنگ بدلتے ہو، کبھی نفوذ قضا کو قول طبیب پر قیاس کرتے ہو، کبھی مدبر و وارث کے بوجہ قتل موئی و مورث، محروم ہو جانے سے مدعی کاذب کا عند اللہ غیر ملوک ہونا ثابت کرتے ہو، آپ ہی پر کیا موقوف ہے! جو کوئی مطلب اصلی نہیں سمجھتا وہ اسی قسم کی باتیں کیا کرتا ہے۔

مجتہد صاحب! ابھی عرض کر چکا ہوں کہ علت تامہ کے ہونے کے بعد وجود معلول میں کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا، ہاں علت ہی نہ ہو تو پھر معلول کا ہونا محال ہے، اور یہ بھی عرض کر آیا ہوں کہ در صورت حصول قبض بوجہ حکم قاضی علت تامہ ملک موجود ہے، تو وہاں تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باوجود ان تمام امور کے ملک حاصل نہ ہو، اور آپ نے جو صورتیں محروم ہونے کی یہاں بیان فرمائی ہیں ”ان میں فی الحقیقت علت تامہ مفیدہ ارث و وصیت و عتق ہی موجود نہیں، پھر اس پر قصائے قاضی مشارالہ کو قیاس فرمانا بھی قیاس مع الفارق نہیں تو اور کیا ہے؟

میراث کی علت نسبی محبت ہے | صورت قصائیں علت ملک کا موجود ہونا تو بیان کر چکا ہوں، صورت مذکورہ مقشس علیہا میں علت میراث وغیرہ کے نہ ہونے

کی یہ وجہ ہے کہ مبنائے میراث محبت و علاقہ نسبی و صلہ رحمی ہوتی ہے، ورنہ اس کی کیا وجہ کہ سوائے اقربا اگرچہ مالک مال یعنی مورث ہی کیوں نہ ہو کہہ مرے کسی اور کو میراث نہیں مل سکتی؟ ہونہ ہو اس کی وجہ ہی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ ایام حیات میں اس کے شریک رنج و راحت و سہم نفع و منفعت

۱۔ وی سے مراد موصلی لہ ۱۲ ۱۳ یعنی آپ نے عدم نفاذ قصار کو ایسی مثالوں سے ثابت کرنا شروع کیا ہے

جو قیاس مع الفارق کے دائرہ میں آتی ہیں ۴

ہو سکتے ہیں، وہی مہات کے بعد بھی اس کے اموال و معاملات کے خیر گہر رہیں گے، چنانچہ آیت لَا تَدْرُونَ اَيُّكُمْ نَفَقًا واقع رکوع میراث اس پر شاہد ہے، بالجملة موجب و علت وراثت ذات نسب نہیں، بلکہ علت وراثت وہ محبت و ارتباط باہمی ہوتا ہے کہ جس کا منہی نسب ہے۔

اختلاف دین اور تباین دین | یہی وجہ ہے کہ تباین دین و دار کی وجہ سے میراث باطل ہو جاتی ہے، آپ تو شاید حسب عادت یوں ہی فرمانے لگیں کہ اگر مورث کافر ہو اور وارث مسلمان تو ضرور

میراث ملنی چاہئے، کیونکہ وارث کا کیا قصور جو محروم الارث ہو؟ مگر اس کا کیا علاج کہ خود احادیث میں یہ مضمون مصرح موجود ہے کہ کافر و مسلم میں میراث جاری نہیں ہو سکتی، تو اس ارشاد سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے کہ علت ارث ذات نسب نہیں، ورنہ تباین دین و دار کی صورت میں بھی میراث ملنی چاہئے تھی، تباین دین و دار سے نسب تو منقطع ہو ہی نہیں سکتا۔

قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟ | الحاصل جب علت میراث نسبی محبت بھیری، تو جس حالت میں کہ خود وارث ہی نے اپنے مورث

کو قتل کر ڈالا، کہ جس سے زیادہ کوئی عداوت دنیا میں ہو ہی نہیں سکتی، تو اب بھی محبت نسبی کے بقا کا قائل ہونا اجتماع نقیضین کا تسلیم کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ علت میراث وہ محبت نسبی ہی تھی، جب وہی زائل ہو گئی، اور زوال بھی کیسا کچھ؟ تو اب بھی اگر اس کو میراث دی جائے تو یوں کہو معلول کو اپنے وجود میں علت تامہ کی کچھ ضرورت و احتیاج ہی نہیں!

وصیت و تدبیر کا منہی حسن سلوک ہے | اسی طرح وصیت و تدبیر کو خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا منہی بھی احسان و ارتباط ہی ہوتا ہے، غلام مدبر و مضمیٰ

کا کچھ قرض تقوڑا ہی آتا تھا کہ اس کی وجہ سے تدبیر و وصیت کی نوبت آئی؟ اور ظاہر ہے کہ در صورت قتل مذکور احسان و ارتباط باہمی کا کوسوں پتہ نہیں لگتا، پھر جو چیزیں کہ اس پر متفرع ہوتی تھیں وہ کیوں نہ معدوم ہو جائیں گی؟!

۱۔ تم نہیں جانتے کہ ان (وارثین) میں بلحاظ نفع کون تم سے زیادہ قریب ہے؟ ۱۲۔ حدیث شریف میں لَا يَوَارِثُ اَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَيْئًا (الوداؤد، ابن ماجہ عن عبد اللہ بن عمرو، والترمذی عن جابر، مشکوٰۃ کتاب الفرائض فصل ۷۱) ترجمہ: دو مختلف دین رکھنے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے ۱۲

خلاصہ کلام یہ کہ صور مقیس علیہا جناب میں چونکہ علت تامہ ہی معدوم ہو گئی، اس لئے وجہ حصول یعنی حصول مال میراث وغیرہ کی بھی گنجائش نہ رہی، اور نفاذ قصا میں چونکہ علت تامہ موجود ہے تو اس وجہ سے حصول ملک کا ہونا ضروری ہے، ہاں اگر کذب مدعی و شہود کی وجہ سے نفس قصا جو کہ علت قبضہ ہے معدوم ہو جاتی تو پھر آپ کا ارشاد سجا بھی ہوتا، مگر یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ حکم قاضی اگر از قسم انشمار ہے تو شہادت زور از قسم اخبار، اس کے اوصاف یہاں تک کیونکر آ سکتے ہیں؟ یہ بات جدا رہی کہ شہادت شہود پر قصا اس طرح متفرع ہو جاتی ہے جیسے علم موجب عمل ہو جاتا ہے، مگر یہ کوئی بے وقوف بھی نہیں کہہ سکتا کہ عمل کی حرمت و خرابی علم تلک پہنچ جائے گی، ورنہ چاہئے کہ زنا و خمر وغیرہ کا علم بھی حرام ہو جائے، اور اس قسم کی بات آپ ہی فرمائیں تو فرمائیں۔

مثالوں کا ٹھکانا نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے | اگر آپ اس قسم کے جزئیات بیان کریں گے

جن سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور کی خرابی ان کے مجاورات و ملحقات وغیرہ تلک سرایت کر جاتی ہے، تو ہم بہت سے نظائر وہ بیان کر سکتے ہیں کہ جن سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شئی کے طرق و وسائل میں خرابی وقع ہوتا ہے، مگر خرابی وقع مذکور ذو واسطہ تلک نہیں پہنچتی، چنانچہ بعض امثلہ پہلے بیان کر چکا ہوں، آپ کو چاہیے تھا کہ کوئی قاعدہ کلیہ عقلیہ یا نقلیہ بیان کرتے جس سے یہ معلوم ہو جاتا کہ فلاں جگہ تو طرق و وسائل کی خرابی متعدی ہو جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں ہوتی، اور پھر یہ بیان کرنا تھا کہ شہادت کا ذیہ جو واسطہ صدور قصا ہے وہ فلاں قسم میں داخل ہے، جس سے یہ بات طے ہو جاتی کہ خرابی شہادت، قصا تک پہنچ سکتی ہے یا نہیں؟ اور آپ سچے ہیں یا نہیں؟ سو آپ نے تو باوجود ضرورت، اس قسم کا کوئی قاعدہ بیان نہ کیا، دو چار وسائل جزئیہ ہی پر قناعت کی، خیر! اب ہم ہی کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس مرحلہ کو طے کرتے ہیں۔

واسطہ فی العروض ہی میں وسائل کا اثر | ایک قاعدہ اجمالی تو پہلے بھی عرض کر چکا ہوں
ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)
مگر اب جو عرض کرتا ہوں اس کو بھی بغور ملاحظہ فرمائیے۔

جناب مجتہد صاحب! بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئی کی حلت و حرمت و حسن و قبح

دوسری چیز تک جب ہی سرایت کرتا ہے کہ جب ان چیزوں میں علاقہ عروض ہو، اور بغیر علاقہ عروض یہ امر ممکن نہیں، یعنی جن دو چیزوں میں علاقہ عروض ہو، اور ایک کو بالنسبۃ الی الآخر واسطہ فی العروض کہہ سکیں، تو وہاں یہ ضرور ہوگا کہ واسطہ کا حسن وقبح وحلت وحرمت وغیرہ ذی واسطہ کو حاصل ہو جائے، ہاں جس جگہ علاقہ عروض نہ ہو، بلکہ شئی اول دوسری چیز کے حق میں واسطہ فی الثبوت ہو تو وہاں شئی اول کی بھلائی برائی دوسرے تک مؤثر نہ ہوگی۔

واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے | دونوں واسطوں کی کیفیت غالباً آپ کو تو معلوم ہی ہوگی، مگر بنظر مزید توضیح مجلاً اس قدر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ واسطہ فی العروض کی صورت میں تو ایک ہی وصف واسطہ اور ذی واسطہ میں مشترک ہوتا ہے، یعنی وصف تو فی حد ذاتہ واحد ہوتا ہے، مگر واسطہ تو

لے ذات کا وصف کے ساتھ اتصاف کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے، کبھی بالواسطہ، اور یہ واسطہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز ہے جس کے توسط سے کوئی وصف کسی ذات کے لئے ثابت ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ واسطہ خود وصف کے ساتھ متصف نہ ہو، صرف موصوف کے اتصاف کے لئے واسطہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود واسطہ بھی وصف کے ساتھ متصف ہو، اور موصوف کو بھی متصف کرے، مثلاً رنگ پر کپڑا لگتا ہے تو صرف کپڑا رنگ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مگر رنگ ریز متصف نہیں ہوتا، اور چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور خود ہاتھ بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں کے الگ الگ نام نہیں رکھے گئے، بلکہ بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہہ کر دونوں صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے

واسطہ فی العروض: وہ چیز ہے جو حقیقتہً وصف کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ موصوف مجازاً وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے ریل گاڑی کا انجن، دُتوں اور مسافروں کے متحرک ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، کیونکہ حقیقتہً متحرک انجن ہے اور دُتے اور مسافر مجازاً متحرک ہیں۔

احکام | واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے، جس کے ساتھ واسطہ حقیقتہً اور ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتے ہیں، اور واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے، اور اتصاف حقیقی ہوتا ہے، رہا واسطہ کا معاملہ تو بالمعنی الاول میں واسطہ کا وصف کے ساتھ اتصاف ہوتا ہی نہیں، اور بالمعنی الثانی میں اتصاف ہوتا ہے، اور حقیقتہً ہوتا ہے۔ ۱۲

اس وصف کے اعتبار سے موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ موصوف مجازی، یہ نہیں کہ واسطہ اور ذی واسطہ کا وصف جدا جدا ہی ہو۔

واسطہ فی الثبوت میں ذی الواسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے | اور واسطہ فی الثبوت میں سرے سے ذی واسطہ کا وصف ہی جدا

ہوتا ہے، یہاں مثل واسطہ فی العروض نہیں ہوتا کہ واسطہ کا وصف ذی واسطہ کو عارض ہو جائے، بلکہ یا تو ذی واسطہ بھی مثل واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور یا تو ذی واسطہ ہی متصف ہوتا ہے خود واسطہ نہیں ہوتا، فقط اتنا فرق ہوتا ہے کہ ذی واسطہ کے متصف بوصف مذکور ہونے میں البتہ واسطہ کو دخل ہوتا ہے۔

قاعدہ کلیہ کی وضاحت | جب دونوں واسطوں کی کیفیت معروض ہو چکی، تو اس بات کی وجہ بھی بیان کرنی چاہیے کہ واسطہ فی العروض کا حسن و قبح وحلت

و حرمت ذی واسطہ تک کیوں متعدي ہو جاتا ہے؟ اور واسطہ فی الثبوت کا حسن وغیرہ اپنے ذی واسطہ تک کیا وجہ کہ متعدي نہیں ہوتا؟ سو وجہ اس کی ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کو تو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ علاقہ عروض ہوتا ہے، یعنی خود وصف واسطہ، ذی واسطہ کو عارض ہوتا ہے، اور اس کے طفیل سے ذی واسطہ بھی موصوف بوصف ہو جاتا ہے، غرض دونوں میں وصف واحد ہی موجود ہوتا ہے، فقط فرق حقیقت و مجاز ہے، تو جب امر واحد ہی دونوں جگہ مشترک ہوا، تو حلت و حرمت وغیرہ احکام عارضہ امر مذکور بھی دونوں ہی جگہ مشترک ہوں گے، ہاں البتہ فرق اصل و فرع ہوگا، رہا واسطہ فی الثبوت، اس کا حال پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وہاں علاقہ عروض

ہی نہیں، ذی واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، خود واسطہ موصوف ہو کہ نہ ہو۔

واسطہ فی الثبوت کا کام | بلکہ واسطہ فی الثبوت کا تو یہ کام ہوتا ہے کہ واسطہ فی العروض کو اس کے ذی واسطہ تک پہنچا دے، یہ کام نہیں ہوتا کہ اپنا کوئی وصف

ذی واسطہ کو دے دے، بالجملة ذی واسطہ کو درحقیقت علاقہ فقط واسطہ فی العروض سے ہوتا ہے، اور واسطہ اس کے حق میں دربارہ وصف مشترک دراصل علت تامہ ہوتا ہے، اور واسطہ فی الثبوت فی الحقیقت اجنبی محض ہوتا ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ دو چیزوں میں اتصال پیدا کر دے، یہی وجہ ہے کہ واسطہ فی العروض کا حسن و قبح وحلت و حرمت تو ذی واسطہ تک متعدي ہوتا ہے، اور واسطہ فی الثبوت کا حسن و قبح وغیرہ اسی تک رہتا ہے۔

مثال : مطلوب ہے تو رنگ اور رنگ ریز کے حال کو بہ نسبت ثوب وغیرہ ملاحظہ کیجئے، ثوب کے رنگین ہونے کے لئے خود رنگ تو واسطہ فی العروض ہے، اور رنگ ریز کو واسطہ فی الثبوت سمجھنا چاہئے، کیونکہ سرخی، زردی، سبزی وغیرہ جو وصف خود رنگ میں اصالتاً موجود ہوگا، بعینہ وہی وصف تبعاً ثوب کی طرف منسوب ہو جائے گا، اور خوبی و زشتی، رنگ مذکور کی بالواسطہ اپنے معروض تک پہنچ جائے گی، بخلاف رنگ ریز کے، کہ اس کو ثوب مذکور سے اصلاً علاقہ عروض نہیں، بلکہ عروض کے حساب سے محض اجنبی ہے، اس کا فقط اس قدر کام ہے کہ رنگ مذکور کو اس کے معروض و محل کے ساتھ متصل کر دے، اور جب واسطہ فی الثبوت کا کام فقط اتصال عارض و معروض پھیرا، انقراض عروض سے بالکل اجنبی ہوا، تو ظاہر ہے کہ اس کے اوصاف مثل حسن و قبح وغیرہ کے ذی واسطہ تک متعدی نہ ہوں گے۔

_____ الغرض بغیر علاقہ عروض ایک امر کے اوصاف دوسرے تک متعدی نہیں ہو سکتے۔

شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہے | جب یہ امر حقیق ہو چکا، تو اب قضائے قاضی کو دیکھنا چاہئے کہ اس میں اور شہادت شہود میں علاقہ عروض ہے یا نہیں؟ تو بالبداهت ہر صاحب فہم سلیم ہی کہے گا، کہ شہادت کا فقط یہ کام ہے کہ قضائے قاضی کو اس کے محل میں واقع کر دے، اور قضا اور محل قضائے ذریعہ اتصال بن جائے، اور علاقہ عروض کا پتہ و نشان بھی نہیں۔

_____ پہلے کہہ چکا ہوں کہ شہادت از قسم اخبار ہے، تو حکم حاکم از قبیل انشاء، باوجود اس قدر فرق کے بھی عروض کا قائل ہونا تو عاقل سے محال ہے، کیونکہ عروض بدون مناسبت کب ہو سکتا ہے؟ اس امر کے ثبوت کے بعد کہ قضا و شہادت میں علاقہ عروض نہیں، فقط کار شہادت، اتصال بین القضا و محل القضا ہے، اور نیز تقریر گذشتہ کے ملاحظہ کے بعد اس امر کا تسلیم کرنا ضرور ہے، کہ فساد و حرمت شہادت محل و عروض قضا یعنی محکوم بہ تملک ہرگز سرایت نہ کریں گے، ورنہ چاہیے کہ مثال گذشتہ میں بھی حسن و قبح صباغ، محل صبیغ تک متعدی ہو جائے۔

ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا | مجتہد صاحب! اب دیکھئے کہ آپ کا علی الاطلاق یہ ارشاد کر دینا کہ: ”جس چیز کے ذرائع و وسائل میں خرابی و حرمت ہوگی، تو بالضرور اس شے تملک بھی اس کا اثر پہنچے گا،“ آپ کی عدم تمیز پر شاہد ہے یا نہیں؟ آپ کی تقریر سے تو جا بجا یوں مفہوم و معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ امر منجملہ محالات ہے، کہ کسی شے

کا طریق حصول خراب و قبیح ہو اور وہ شئی خود عمدہ و حسن ہو جائے، آپ کو کچھ بھی سمجھ ہوتی تو سمجھ جاتے کہ اس آپ کے ارشاد کے مخالف، افعال و اعیان وغیرہ میں ہزار ہا جگہ مشاہد ہے۔

اس امر کا مفصل حال بواسطہ دلیل عقلی تو ابھی عرض کر چکا ہوں، مگر کچھ امثلہ جزئیہ بدیہی بھی سن لیجئے، دیکھئے کلام اللہ کی نسبت خود کلام اللہ ہی میں ارشاد ہے یُحِلُّ لَهُ كَثِيرًا وَ يُهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا اِیسی ارشاد سے خود ظاہر ہے کہ بعض احمقوں کے حق میں وہ کلام اللہ کہ جو سراپا موجب ہدایت تھا، باعث و طریقہ ضلالت ہو گیا۔ علیٰ انہ القیاس بعض اشخاص کے حق میں صوم و صلوٰۃ جیسی عمدہ چیز بوجہ عجب و تکبر و ریا و غیرہ کے وسیلہ شقاوت ہو جاتی ہے، اور بعض کے حق میں تناو قتل و شرب خمر وغیرہ جیسے افعال قبیحہ محرّمہ بسبب ندامت و استغفار و توبہ و عبادت، ذریعہ سعادت ہو جاتے ہیں، اب فرمائیے کہ آپ تو ہر شئی کو حلت و حرمت وغیرہ میں اس کے ذرائع و وسائل کا تابع فرماتے تھے، پھر امثلہ مذکورہ میں یہ برعکسی کیسی ہو گئی؟

جناب عالی! اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں، یعنی چونکہ صورت مذکورہ میں بین السبب و المسبب علاقہ عرضی نہیں اس لئے حسن و قبح و حلت و حرمت سبب، مسبب تلک نہیں پہنچی، چنانچہ یہ بات ظاہر ہے، ہاں اگر آپ کے کلبہ کے بھروسہ رہے تو پھر ان امثلہ کا کچھ جواب نہیں ہو سکتا۔ سوائے اس کے اور بہت جگہ یہی برعکسی جس کو آپ منجملہ محالات سمجھتے ہو موجود ہے، مثلاً ارشاد خداوندی یُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ میں بعینہ یہی قصہ ہے کہ شئی و طریقہ حصول شئی میں بالکل تضاد ہے۔ اسی طرح پر اعیان کثیرہ میں بھی یہی قصہ ہے، نطفہ سے جو کہ ایک چیز نجس و غلیظ ہے، آدمی جیسی چیز جو اشرف المخلوقات ہے پیدا ہوتی ہے، مٹی وغیرہ اشیاء کثیفہ نجسہ سے طرح طرح کے پھول وغیرہ اشیاء لطیفہ ظہور میں آتی ہیں، آگ جیسی موزی و مہلک چیز سے اقسام اقسام کی غذائیں جن کو سرمایہ لذت و زندگی سمجھنا چاہیے تیار ہوتی ہیں۔ الحاصل ان تمام مثالوں کے ملاحظہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات دربارہ حلت و حرمت و حسن و قبح وغیرہ شئی و طریقہ حصول شئی میں بالکل مخالفت و تضاد صریح ہوتا ہے۔

اصل کی خوبی و خرابی واسطہ کو ضرر عارض ہوتی ہے | اور فہم سلیم ہو تو معلوم ہو جائے کہ آپ نے

۱۱ اور اللہ تعالیٰ قرآن پاک کے ذریعہ سے بہتوں کو گمراہ کرتے ہیں اور بہتوں کو ہدایت بخشتے ہیں ۱۲

۱۳ اللہ تعالیٰ زندہ کو مردہ سے نکالتے ہیں اور مردہ کو زندہ سے نکالتے ہیں ۱۴

جو قاعدہ بیان کیا ہے یعنی طریقہ و ذریعہ کی بھلائی اور بُرائی اصل تلک متعدی و موثر ہو جاتی ہے، یہ قاعدہ بالعکس ہے، بلکہ اصل کی حلت و حرمت وغیرہ واسطہ و طریقہ حصول کو البتہ عارض ہو جاتی ہے، واسطہ فی الثبوت اور طریقہ کے اوصاف حسنہ و قبیحہ ذی واسطہ تک ہرگز نہیں پہنچتے، ظاہر ہے کہ ذرائع و وسائل مطلوب کے تابع ہوتے ہیں، اور خود مطلوب تابع وسائل نہیں ہوتا، اور تمام قواعد شرعیہ میں یہی بات موجود ہے کہ مطلوب اگر حُسن ہے تو اس کے ذرائع و وسائل میں بھی حُسن آجاتا ہے، اور اگر مطلوب قبیح و حرام ہوتا ہے تو وہی قبیح و حرمت اس کے وسائل و وسائل پر عارض ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر صلوٰۃ فعل حُسن ہے تو جن امور کو اس کے حصول میں دخل ہے، مثلاً مسجد میں جانا، اور انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے رہنا، سب اس کے ذیل میں محسوب ہوتے، اور زنا اگر فعل حرام تھا تو دواعی زنا کو بھی زنا ہی شمار کیا، علیٰ ہذا القیاس بسبب حرمت ربوا، و شرب خمر، کاتب و شاہد و آخذ و مُعطی و عامر و حامل و محمول الیہ وغیرہ سب مورد لعن ہوتے۔

حلت و حرمت میں اصل واسطہ فی العروض ہوتا ہے

اور اس سرایت و تعدی کی وجہ وہی علاقہ عروض، معروضہ احقر ہے، یعنی فی الحقیقت حلت و حرمت وصف مطلوب ہے، اور بوجہ عروض ہی وصف بعینہ و وسائل پر عارض ہو گیا، کیونکہ دربارہ ثبوت و وصف مقصودیت، خود امر مطلوب، وسائل و وسائل کے حق میں واسطہ فی العروض ہوتا ہے، اگر امر مطلوب مقصود نہ ہوتا، تو اس کے وسائل ظاہر ہے کہ ہرگز مطلوب نہ ہوتے، ان امور میں مطلوبیت صرف اسی کے طفیل سے آئی تھی۔

وسائل وجود میں امر مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں

اگرچہ تحقق و وجود میں معاملہ بالعکس ہے، یعنی موجود ہونے میں وسائل، امر مطلوب سے مقدم ہو جاتے ہیں، کیونکہ اس اعتبار سے وسائل جن کی نسبت، امر مطلوب، دربارہ وصف مقصودیت، واسطہ فی العروض تھا۔

امر مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہو جاتے ہیں، اور واسطہ فی الثبوت اپنے ذی واسطہ پر مقدم ہوتا ہے، تو وسائل بھی وجود میں امر مطلوب پر بالبداہت مقدم ہوں گے، اور دربارہ مقصودیت و مطلوبیت چونکہ امر مطلوب

۱۔ یعنی چونکہ سود اور شراب نوشی حرام ہے اس لئے دونوں کے معاملات لکھنے والے پر، گواہوں پر، لینے والے پر، دینے والے پر، پختہ کرنے والے پر، اٹھانے والے پر، اور جس کے پاس اٹھا کر لے جایا جا رہا ہے سب پر لعنت فرمائی گئی ہے ۱۲

وسائل کے لئے واسطہ فی العروض ہوتا ہے، تو لاجرم امر مقصود کی حلت و حرمت و حسن و قبح، وسائل تک متعدی ہو گئے، کیونکہ تقریر سابق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ سبب تعدی و سرایت اوصاف مذکورہ علاقہ عروض ہوتا ہے، وہ موجود ہوتا ہے۔

مثال مطلوب ہے تو صلوة زنا و ربوا وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، مثلاً باب صلوة میں مطلوب و مقصود اصلی تو فقط فعل صلوة ہے، باقی رہے وسائل صلوة، وہ اگر مقصود و مطلوب ہوتے ہیں تو محض بواسطہ صلوة مقصود ہوتے ہیں، اسی طرح پر باب زنا و ربوا و شرب خمر میں مقصود بالذات صرف فعل زنا و شرب خمر و اخذ مال ربوا ہوتا ہے، اور دوائی زنا، و اسباب حصول خمر و مال ربوا میں اگر مقصود بیت آجاتی ہے تو بالعرض آجاتی ہے، تو جیسے وسائل میں مقصودیت بالعرض آتی ہے، اسی طرح حلت و حرمت بھی بالعرض آجائے گی، سب جانتے ہیں کہ دوائی زنا میں اگر حرمت آئی ہے تو بوجہ زنا آئی ہے ذاتی ہوتی تو چاہیے تھا کہ سب جگہ حرام ہوتے، حالانکہ زوجہ سے یہی افعال سب کرتے ہیں، اور اولاد صغار کا بوسہ لینا درست بلکہ مسنون ہے، علیٰ هذا القیاس اور مطالب حسنہ و قبیحہ کو سمجھنا چاہئے، بالجملة جب ہر امر مقصود دربارہ مقصودیت واسطہ فی العروض ہوا، اور حیلہ و سائل ذی واسطہ ٹھیرے تو بسبب علاقہ عروض اول کا حسن و قبح ہر جائے دوسرے کو ضرور عارض ہوگا۔

قاعدہ کی تطبیق | بعینہ ہی قصہ حکم حاکم و شہادت شہود میں سمجھنا چاہئے، کیونکہ حکم مقصود اصلی ہے، اور شہادت طریقہ حصول حکم مذکور ہے، تو اب حسب قاعدہ مذکورہ بالا شہادت کا فساد و قبح نفس حکم تک متعدی نہ ہوگا، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ شہادت شہود کا ذہب فی حد ذاتہ گواہی بطل و بے اصل تھی، مگر بوجہ اتصال حکم اس میں بھی ایک طرح کا استقرار و ثبوت آگیا، تو درست بھی معلوم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اصل کی قوت و ضرورت فرع کو بھی قوی و ضروری کر دیتی ہے، فرع کے ضعیف و غیر ضروری ہونے سے اصل غیر ضروری و ضعیف نہیں ہو جاتی، طعام و غذا کے ضروری ہونے کی وجہ سے اسباب حصول غذا بھی مثل لکڑی، آگ و ظروف وغیرہ کے، باوجودیکہ اصل میں غیر ضروری ہیں، ضروری بن جاتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ ان امور کے غیر ضروری ہونے کی وجہ سے خود غذا غیر ضروری ہو جائے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ شہادت و قضائے میں علاقہ عروض ہیں، اور شہادت کی خرابی نفس قضائے میں موثر نہیں ہو سکتی، تو آپ کی یہ ساری فریاد و زاری یوں ہی رائیگاں گئی، اور جس قدر آپ نے اشلہ جزئیہ تحریر فرمائی ہیں، سب کا ماحصل کل یہ ہے کہ سب جھوٹوں اور فریب بازوں، نافرمانوں کے

ساتھ ان کے خلاف امید معاملہ کرنے کا حکم کیا گیا، سو اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مدعی کا ذب و شہود کا ذب کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ کیا جائے، بلکہ ان کو تعزیر دی جائے، اور ان کی شہیر کی جائے چنانچہ کتب فقہ میں موجود ہے، مگر کلام تو اس میں ہے کہ اگر قاضی و حاکم ان کے کذب سے مطلع نہ ہو، اور ان کے موافق حکم کر دے تو بعد الحکم شئی متنازعہ فیہ در صورتیکہ قابل انشاء ملک ہو، مملوک مدعی ہو جائے گی، یا خود حکم حاکم ہی بوجہ بطلان شہادت کا عدم ہو جائے گا، سو اس بات کو مدلل عرض کر چکا ہوں کہ کذب شہود نفاذ حکم میں حارج نہیں ہو سکتا، جو کچھ حرمت و قبح آپ بڑی شد و مد سے ثابت کر رہے ہیں سب مسلم، مگر شہادت ہی تک رسبے گا، نفس قضا سے کچھ مطلب نہیں، اگر شہادت زور در باپ حکم حاکم واسطہ فی العروض ہوتی تو البتہ اس کی بطلانی و برائی نفس قضا تک متعدی ہوتی۔ علاوہ ازیں جس قدر آپ نے امثله بیان کی ہیں، اور اس پر قضائے قاضی و حکم حاکم کو قیاس فرمایا ہے، اکثر قیاس مع الفارق ہے، اور جن مثالوں میں قیاس چل سکتا ہے وہ آپ کو مفید نہیں، دیکھیے بعض بعض صور میں تو علت حکم ہی موجود نہیں، اور اس وجہ سے حکم بھی معدوم ہو گیا، چنانچہ وارث و وصی و مدبر کے مال میراث و مال وصیت و عتیق سے محروم رہنے کی یہی وجہ ہے، کما مر مفضلًا۔

علیٰ ہذا القیاس صید حرم باوجود مذبح ہونے کے جو حرام ہوا اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ علت حلت مفقود ہے۔

حلت حیوانات کی علت اذن خداوندی ہے | کیونکہ بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ سوائے حیوانات تمام اشیاء عالم سے انتفاع حاصل کرنے کے لئے تو فقط ارشاد خالق لکم مافی الارض حیصعاً ہی کافی ہے، ان کے کھانے پینے وغیرہ میں اجازت جدید کی ضرورت نہیں، ہاں البتہ حیوانات چونکہ مرتبہ حیات میں مساوی بنی آدم ہیں، اور ظاہر ہے کہ رنج و راحت محض مرتبہ حیات ہی سے متعلق ہیں، مرتبہ انسانیت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، تو بوجہ مساوات مرتبہ رنج و راحت بنی آدم کو حیوانات کی ایذا رسانی یعنی ذبح کا اختیار نہ ہوا، بلکہ اس ایذا رسانی میں ضرورت اجازت جدید ہوتی، جس کا ما حاصل یہ ہے کہ اختیار ازالہ روح تو مالک ارواح ہی کو ہے، ہاں بوجہ حصول اجازت ہم تم کو بھی یہ منصب حاصل ہو گیا۔

ذکر عند الذبح اجازت پیر وال ہے | اور بوقت ذبح ذکر خداوندی کرنا اسی اجازت پر دلالت کرتا ہے، جس کے سننے کے بعد حیوانات

جاں نشاری کو مستعد ہو جاتے ہیں، اور جاں آفریں کا نام پاک سن کر جان قربان کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی، ادھر اس ذکر نام خدا سے بدابتنہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کو خود اس امر کا اختیار نہیں، بلکہ محض باجارت مالک ارواح، فعل ذبح کا مختار ہے، اور اس اجازت کو بمنزلہ ٹکٹ ریل و دستاویز سرکاری خیال کرنا چاہئے، جیسا وہ شخص کہ جس کے پاس ٹکٹ و دستاویز ہو ریل میں سوار ہونے وغیرہ کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح وہ شخص کہ جس کو حصول اجازت مذکور ہو جائے درباب ذبح مختار ہے، لیکن اگر کوئی ٹکٹ یا دستاویز بسبیل خیانت و چوری حاصل کر لے، تو بعد اظہار خیانت قابل سزا ہوتا ہے، اور دستاویز بھی اس سے چھین لی جاتی ہے۔

صید حرم میں علت حلت مفقود ہے | علیٰ هذا القیاس وہ شخص کہ جس کو بجانب مالک الارواح

ازالہ روح کی اجازت نہ ہو، اگر بسبیل خیانت اس دستاویز یعنی ذکر خداوندی سے کام لینا چاہے تو ہرگز قابل اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اور اٹا قابل سزا ہوگا، ہاں اگر حلت حیوانات کی علت تامہ فقط لفظ **بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ** کہہ کر چھری پھیر دینا ہی ہوتا، خواہ وہ شخص بجانب خالق و مالک حیوانات مختار و مجاز ہو کہ نہ ہو، تو البتہ اس وقت اس حلت کا موقع بھی تھا، لیکن جس حالت میں کہ ان سب امور کے ساتھ اجازت مالک بھی ضروری ہوئی، کما مآذ، تو پھر تو حلت کا اس موقع میں پتہ و نشان بھی نہیں۔

مشرک کا ذبیحہ کیوں حرام ہے؟ | یہی وجہ ہے کہ مشرکین کا ذبیحہ اگرچہ ذکر خداوندی کے ساتھ

ہو حرام رہا، اور آپ کے انداز اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک اگر حلال جانور کو کوئی تکبیر کہہ کر ذبح کرے تو بالضرور اس کا کھانا درست و مباح ہوگا، خواہ وہ مجاز یا ندیح ہو یا نہ ہو، حالانکہ یہ بات بدیہی ہے کہ کوئی چبیز خواہ کیسی ہی حلال و طیب ہو، مگر بدون اجازت مالک اس کا استعمال ہرگز جائز نہیں ہوتا۔

بالجملہ حکم حاکم کو صید حرم کے ذبح کرنے پر قیاس کرنا بالکل خلاف قیاس ہے، کیونکہ وہاں تو علت ملک یعنی قبضہ مقرونہ باجارت حاکم موجود تھا، اور صید حرم کے ذبح کرنے کی صورت میں علت تامہ حلت ہی موجود نہیں۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا | اور بعضی صورتوں میں غنیمت نامہ موجود ہے،
تو وہاں حکم بھی ساتھ ہی ثابت ہے، گو کسی وجہ خارجے
بعد ثبوت، حکم مذکور کا ازالہ کر دیا جائے، سوائے ہرگز

پر اگرچہ حکم حاکم کو قیاس کرنا درست ہے، مگر آپ کو کچھ مفید نہیں، مثلاً اگر کوئی شخص شریک جہاد ہو، اور بوجہ
جہاد مال غنیمت حاصل کرے، تو بے شک اپنے حصہ غنیمت کا مالک ہو جائے گا، ہاں اگر عند الامام اس
کی خیانت محقق ہو جائے، تو تعزیراً اور سیاستاً امام کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا حصہ نہ دیا جائے،
بلکہ آپ کے حسب الارشاد اس کا اور مال بھی جلا دیا جائے، اور اگر بالفرض اس کی خیانت عند الامام محقق نہ
ہو، یا باوجود ثبوت خیانت بوجہ مصلحت حسب حکم حاکم اس کا حصہ اس کو دیا جائے، تو بے شک شخص
مذکور مال مذکور کا مالک ہو جائے گا، ہاں اثم خیانت بے شک اس کے ذمہ رہے گا، ورنہ آپ ہی
فرمائیں کہ اگر یہ محرومیت بوجہ سیاست نہیں تو پھر حصہ غنیمت کے سوا جو اور مال بھی خائن مذکور
کا جلا دیا گیا اس کی کیا وجہ؟ سو اس سے ہر ذی فہم بدانتہا جانتا ہے کہ حصہ غنیمت بعد عطائے امام
خائن مذکور کی ملک میں آجائے گا، ہاں بوجہ خیانت سیاستاً اس سے چھین لینے کا امام کو اختیار ہے
سو اسی طرح مال محکوم بہ بعد حکم حاکم مدعی کاذب کی ملک میں ضرور داخل

ہو جائے گا، یہ بات جہاد رہی کہ بعد ظہور کذب مدعی، حاکم کو اس سے چھین لینے کا اختیار ہو، اب آپ
ہی انصاف کیجئے کہ یہ صورت مقیس علیہا جناب، آپ کے مفید مطلب ہے یا ہمارے؟

دو اور مثالوں کا جواب | علیٰ ہذا القیاس ناپ و تول میں کمی کرنے والوں سے جو مقدار کمی
سے دوگنا وغیرہ لیا جاتا ہے وہ بھی بطور سیاست ہے، یہ نہیں کہ

اگر بوجہ عدم ثبوت خیانت یا بوجہ آخر، ان سے یہ جرمانہ وصول نہ کیا جائے تو مال مذکور ان کی ملک
ہی میں سے نکل جائے گا، گناہ خیانت بے شک مسلم! بعینہ یہی قصہ حکم حاکم میں ہے یعنی ثبوت ملک
بھی ضروری اور اثم زور بھی مسلم!

باقی آخذین ربوا ومانعین زکوٰۃ وکافرین وقطار طریق وغیرہ کو جو سزائیں دی گئیں، دعوتے زور
وشہادت کاذبہ کو ان پر قیاس فرمانے سے معلوم نہیں آپ کو کیا نفع ہوا؟ اس بات کو ہم بھی تسلیم
کرتے ہیں کہ مدعی وشہود کاذبہ کو مثل آخذین ربوا ومانعین زکوٰۃ وغیرہ بلکہ ان سے بھی زیادہ سزا

ہونی چاہئے، مگر نفوذ قضا کو اس سے کیا علاقہ؟ کہا مؤمراداً۔

اور اگر آپ کا مطلب یہ ہے کہ مانعین زکوٰۃ وغیرہ کا وہ مال بھی کہ جس کے ملوک ہونے کی علت تامہ موجود ہو خود بخود اس کی ملک سے خارج ہو جائے گا، تو یہ بات تو سو آپ کے کوئی تسلیم نہ کرے گا، ہاں اخذ بلوا و منع زکوٰۃ کا جہر گناہ رہا وہ مسلم، ایسے ہی وہ مال کہ جس کی ملکیت کی علت تامہ موجود ہو چکی یعنی قبضہ متصرفانہ باجازت حاکم ثابت ہو جائے، تو بے شک مال مذکور ملک مدعی ہو جائے گا، ائمہ کذب و خیانت جدار ہا۔

الغرض اگر موافق قواعد شرع و عقل دیکھا جاتا ہے، تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بدون رابطہ عروض ایک چیز کی برائی بھلائی دوسری شے تلک متعدی نہیں ہوتی، اور چونکہ شہادت و حکم قاضی میں رابطہ عروض بھی نہیں، کہا مؤمراداً، تو فساد شہادت نفس قضا کو کیوں کر خراب کر سکتا ہے؟ اور اگر آپ کے امثلہ جرنیات کو جو کیف ما اتفق آپ نے نقل کر دی ہیں، ملاحظہ کیا جاتا ہے تو ان سے بھی آپ کا مطلب یعنی بوجہ کذب شہادت و دعویٰ، قضا کا باطل ہو جانا کسی طرح پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا، بلکہ دلیل عقلی و قواعد شرع و جرنیات کثیرہ جو عرض کر چکا ہوں، آپ کے دعوے کے کذب پر بالبداہت عالم ہیں، مجتہد صاحب! کوئی بات مفید مدعا بیان کیجئے، محض طول لا طائل سے بجز اس کے کہ آپ بھی بقول شخصے ع یہ بھی لہو لگا کے شہیدوں میں مل گیا! زمرہ مصنفین میں شمار ہونے لگیں، اور کچھ نفع نہیں۔

قولہ: اور جبکہ بطور معقول وہم بطرز منقول بیان ماسبق سے اہل انصاف کو ثابت ہوا کہ مدعی کاذب کو بشہادت زور اخذ حقوق حرام ہے اور ممنوع، اور نیز اس میں کرنا تصرف کا ہرگز درست اور روا نہیں ہو سکتا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ مدعی کاذب کو قاضی کے یہاں مقدمہ کاذب کا لے جانا اور قاضی کی قضا اور حکم کا حاصل کرنا، بہ نسبت اس مدعی کے حرام ہے اور ممنوع، کیونکہ مدعی کاذب قضاے قاضی کو ذریعہ اور وسیلہ اخذ حقوق غیر اور تحلیل ما حرم اللہ کا گردانتا ہے الخ (ص ۷۱)

بات صحیح مگر بے موقع! | اقول: مجتہد صاحب! مَرَجًا آفریں! قسم کھانے کو یہ تو چند سطر آپ نے صحیح ٹھوکر کر دیں، اور ہمارا مطلب بھی یہی ہے کہ مدعی زور و شہود

کاذب بے شک مورد لعن ہیں، اور آپ نے کذب و زور کی حرمت و قبح میں جس قدر آیات و احادیث پہلے بیان فرمائی ہیں، اور جو کچھ اس سے آگے زیب رقم فرمائی ہیں، ان سب کا محل اس باب میں مدعی و شہود کاذب ہیں، محل کلام فقط یہ امر ہے کہ فساد شہادت، قضا تلک بھی موثر ہو گا یا نہیں؟ سو یہ

امرد لائل بپتہ عرض کر چکا ہوں کہ بطلان شہادت کا اثر حکم حاکم تک نہیں پہنچ سکتا، اور آپ نے اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے بجز چند جزئیات کے جن کی وجہ سے ظاہر بینوں کو دھوکا ہو، اور کچھ تحریر نہیں فرمایا، سوان کا حال بھی عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے مفید مدعا نہیں۔

اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”مدعی کاذب کو اس چیز میں تصرف کرنا درست نہیں،“ قبل حکم حاکم بے شک درست ہے، مگر بعد حکم بشرطیکہ شئی متنازع فیہ محل انشاء ملک ہو۔ مدعی کاذب کی ملک میں ضرور آجائے گی، اور اس کو تصرف جائز ہوگا، اور کذب و زور کا گناہ شدید اس کے ذمہ بے شک باقی رہے گا۔

اس کے آگے جو آپ نے پٹی لی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

پھر وہی اعتراض! ”جو شئی ممنوع و حرام ہوتی ہے اس کے ذرائع و وسائل بھی ممنوع ہوتے ہیں، اور اس کی چند مثالیں آپ نے احادیث سے نقل کی ہیں، سو جب یہ قاعدہ سئم ہوا تو قصائے قاضی بھی درحالت کذب شہود و مدعی باطل و غیر نافذ ہونی چاہئے، کیونکہ مقصود اصل مدعی و شہود مثلاً الیہم کا اخذ مال غیر ہوتا ہے، اور اس کی حرمت میں کسی کو کلام نہیں، تو حسب قاعدہ مذکور اس کے ذرائع و وسائل میں قصائے قاضی بھی ممنوع و باطل ہونی چاہئے، وہو المطلوب“

جواب اول یہ خلاصہ تو آپ کے اعتراض طویل الذیل کا تھا، اب تقریر جواب بھی ملاحظہ کیجئے، مگر پہلے ایک مقدمہ عرض کرتا ہوں:

تمام چیزیں اصل خلقت میں وہ یہ ہے کہ جملہ اشیائے عالم بدلیل فرمان واجب الذعان خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں، یعنی غرض خداوندی تمام اشیاء کی

پیدائش سے رفع حوائج جملہ ناس ہے، اور کوئی شئی فی حد ذاتہ کسی کی مملوک خاص نہیں، بلکہ ہر شئی اصل خلقت میں جملہ ناس میں مشترک ہے، اور من وجہ سبب کی مملوک ہے۔

ہاں بوجہ رفع نزاع و حصول انتفاع **رفع نزاع کیلئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے** قبضہ کو علت ملک مقرر کیا گیا، اور

۱۔ جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ جھوٹے گواہوں کے ذریعہ فیصلہ کرا کر مدعی کاذب غیر کے مال پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ اپنے ہی مال پر قبضہ کرتا ہے، کیونکہ تمام اموال درحقیقت تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ ۱۲

جب ملک کسی شیء پر ایک شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی رہے اس وقت ملک کوئی اور اس میں دست اندازی نہیں کر سکتا، ہاں خود مالک و قابض کو چاہئے کہ اپنی حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے، بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے، کیونکہ باعتبار اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو رہے ہیں۔

حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں | یہی وجہ ہے کہ مال کثیر حاجت سے بالکل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہو گا ورنہ ادا کر دی جائے، اور انبیاء و صلحاء اس سے بغایت مجتنب رہے، چنانچہ احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے، بلکہ بعض صحابہ و تابعین وغیرہ نے حاجت سے زائد جمع رکھنے کو حرام ہی فرمادیا، بہر کیف غیر مناسب و خلاف اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام نہیں، سو اس کی وجہ یہی ہے کہ زائد علی الحاجۃ سے اس کی تو کوئی غرض متعلق نہیں، اور اوروں کی ملک من وجہ اس میں موجود، تو گویا وہ شخص مذکور من وجہ مال غیر پر قابض و متصرف ہے۔ اور اس کا حال بعینہ مال غنیمت کا سا تصور کرنا چاہئے، وہاں بھی قبل تقسیم ہی قصہ ہے کہ کل مال غنیمت تمام مجاہدین کا ملوک سمجھا جاتا ہے، مگر بوجہ رفع ضرورت و حصول انتفاع بقدر حاجت ہر کوئی مال مذکور سے منتفع ہو سکتا ہے، ہاں حاجت سے زائد جو رکھنا چاہئے اس کا حال آپ کو بھی معلوم ہے کہ کیا ہونا چاہئے؟

عموم ملک کے قرآن | سو اس کے تاکید احسان و مہمان نوازی و رفع حوائج بنی آدم بشرط فہم اسی وجہ پر مبنی معلوم ہوتی ہیں، ادھر ارشاد خداوندی اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ اِلٰی آخرہ بھی اسی جانب شیر ہے، اور لام کے اصلی معنی میں بلا وجہ تصرف کرنا خلاف انصاف ہے۔

مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر | اور تقریر گذشتہ سے جب یہ امر محقق ہو چکا کہ ہر شخص ہر شیء کا من وجہ مالک ہے، اور وہ شخص جس قبضہ تامہ ہے، تو اب آپ کا یہ اعتراف کرنا کہ: ”مدعی کا ذب اخذ اموال غیر کرتا ہے، اور چونکہ قصائے قاضی کو اس کا ذریعہ وسیلہ کرتا ہے تو قصائے حاکم بھی ناند نہ ہوگی“ بالکل لغو ہو گیا، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مدعی کا ذب اپنی ہی ملوک شیء پر بوجہ قضا قابض ہوا ہے، اور قصائے حاکم کا فقط یہ نفع ہوا کہ اوروں کے قبضہ سے خارج کر کے مدعی کے قبضہ میں داخل کر دیا، ثبوت ملک اس کا کام نہیں، کیونکہ ثبوت ملک تو پہلے ہی سے تھا، ہاں قبضہ غیر جو قبضہ مدعی کو مانع تھا،

اس کو قاضی نے رفع کر دیا، مگر چونکہ مدعی کا ذب نے حصول قبضہ بوجہ کذب و زور کیا، تو اس کا وبال البتہ اس کے سر رہے گا، لیکن اس زور کی وجہ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ شی متنازعہ فیہ جو پہلے سے اس کی مملوک تھی، اور ملک تام و مختص بہ بوجہ حکم حاکم اب حاصل ہو گئی، اس کی ملک میں داخل نہ ہو۔ خلاصہ کلام: یہ کہ نفس ملک میں کوئی خرابی و حرمت ہی نہیں، جو آپ اس کی خرابی کی وجہ سے اس کے وسیلہ حصول یعنی قضا کو ممنوع و غیر نافذ فرماتے ہیں، ہاں طریقہ حصول قبضہ البتہ حرام و ممنوع ہوگا۔

اور یہ بعینہ ایسا قصہ ہے کہ مثلاً زید اپنے غلام کو بسبیل عقد اجارہ عمرو کے حوالہ کر دے، اور اجرت بھی اس سے وصول کر لے، اس کے بعد قاضی کے یہاں جا کر اجارہ سے منکر ہو جائے، اور غلام مذکور قبل انقضائے مدت اجارہ عمرو سے واپس کر لے، تو بے شک زید بوجہ کذب و زور آثم سخت ہوگا، مگر یہ نہ ہوگا کہ غلام مذکور ہی اس کی ملک سے خارج ہو جائے۔

جواب دوم اور آپ کے اس شبہ کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی کا حکم آیت **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ** نائِب خداوندی ہونا ظاہر اور حقیقت شناسان معانی کے نزدیک ارشاد واجب الانقیاد **إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ** حکم حاکم کا بعینہ حکم خداوندی ہونا بھی مسلم، بشرطیکہ حاکم سے خلاف منصب نیابت کوئی امر سرزد نہ ہو، یعنی حقیقت میں تو حاکم خداوند جل و علی شائد ہے، اور بطور نیابت قاضی وغیرہ کو منصب حکومت حاصل ہو جاتا ہے، اور حکم خداوندی قضائے قاضی کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کی حالت میں وصف واحدی دونوں طرف منسوب ہوتا ہے کما مکر، جس سے **إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ** کے معنی ابھی ٹھیک ہو جاتے ہیں، اور یہ بات بھی محقق ہو جاتی ہے کہ حکم حاکم نائِب خدا کا ظاہر سے باطن تک نافذ ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم نائِب بعینہ حکم مُنْتِیَب ہے، فقط فرق اصل و فرع ہے، اور یہ مضمون علی سبیل التفصیل بما لا مزید علیہ ان شار اللہ آگے عرض کروں گا، اس لئے یہاں اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں۔ سو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حکم قاضی حکم خداوندی ہوتا ہے، تو پھر اس کو ممنوع و غیر نافذ فرمانا ٹھیک نہیں۔

۱۰ تم اللہ تعالیٰ کا کہنا مانو، اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں سے جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی ۱۲

۱۱ فیصلہ کرنے کا حق صرف اللہ ہی کو ہے ۱۲

پوری بحث کا خلاصہ | اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مصنف مصباح نے جو اول بحث سے لے کر یہاں تک ————— کہ جو تخمیناً بارہ تیرہ ورق ہوتے ہیں ————— بیان کیا ہے، سب کا خلاصہ تین امر ہیں:

(۱) اول تو مقدمات خمسہ مذکورہ اول میں سے جن کو اوپر بیان کر چکا ہوں، فقط مقدمہ اولیٰ یعنی قبضہ کے علت ملک ہونے پر چند اعتراض پیش کئے ہیں ————— اس کے بعد دوجہ عدم نفاذ قضا باطل کے لئے بزرگم خود بڑے طول کے ساتھ بیان فرمائی ہیں۔

(۲) وجہ اول کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ واسطہ حصول قضا یعنی شہادت شہود کا ذبہ جو قضا کے حق میں بمنزلہ واسطہ فی الثبوت ہے، ایک امر ممنوع و غیر جائز ہے، تو اس وجہ سے خود قضا حاکم بھی ممنوع و غیر جائز ہوگی۔

(۳) اور وجہ ثانی کا خلاصہ جس کو ابھی عرض کر چکا ہوں، یہ ہے کہ حصول قضا سے چونکہ مقصود مدعی کا ذب فقط حصول ملک ہے، اور مقصود کی خرابی باعث خرابی و سائلط ہوتی ہے، تو اس وجہ سے خرابی کذب شہود نفس قضا میں بھی اثر کرے گی۔

مگر ناظران اوراق کو ان اشارات اللہ بوقت ملاحظہ یہ امر محقق ہو جائے گا، کہ تینوں باتوں کے جواب علی التفصیل مع شی زائد ان اوراق میں موجود ہیں، اور یہ خلاصہ میں نے اس وجہ سے عرض کیا کہ ہمارے مجتہد صاحب کے کلام پریشان سے ان کا مطلب ابھی طرح سمجھ میں آنا مشکل ہے، بلکہ غالباً خود حضرت مصنف بھی نہ سمجھے ہوں گے، کیف ما اتفق نقل کرنے پر غش ہیں۔

نہم کے نقلی دلائل کا جواب | اب اس دفعہ میں ایک امر اور باقی رہ گیا، وہ یہ ہے کہ مجتہد صاحب حدیث شریف فَاِنَّمَا اَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ کو دربارہ عدم نفاذ قضا نص صریح قطعی الدلالتہ بتلاتے ہیں، اور نیز بعض آیات کو اپنے مفید مدعا سمجھ رہے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ مختصراً اس کی کیفیت بھی ہدیہ ناظرین کی جائے۔

اول تو مجتہد صاحب نے آیت وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمۡ بَيْنَكُمۡ يَٰۤاٰطِلُوْنَ وَاَنْتُمْ اِلٰی
الْحٰكِمِ لِيَاْكُلُوْا فَرِیْقًا مِّنۡ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ کو نقل کیا ہے، اس کے

لے اور نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کا آپس میں ناحق، اور نہ پہنچاؤ ان کو حاکموں تک کہ کھا جاؤ کاٹ کر لوگوں کے مال میں سے بطریق گناہ اور تم کو علم ہو ۱۲

بعد ترجمہ اردو اور پھر تفسیر بیضاوی کی عبارت و ترجمہ و شان نزول و ترکیب لفظی وغیرہ کو تحریر فرمایا ہے، مگر کوئی پوچھے کہ حضرت! آپ نے جو ایک ورق مفت سیاہ کیا ہے، اس سے آپ کو کیا نفع ہوا؟ اور ہم کو کیا نقصان؟ یہ تو اس کے روبرو پیش کیجئے جو جھوٹے امور و غلط مقدمات کو حاکم کے یہاں پیش کرنا مباح کہتا ہو، خدا معلوم اس آیت سے عدم نفاذ قضا کون سے طریقہ سے ثابت ہوتا ہے؟ جائے تعجب ہے کہ اس قسم کے استدلالات جاہلانہ کو جناب مولوی عبید اللہ صاحب، و مجتہد محمد حسین صاحب تحقیق مجتہدانہ خیال کرتے ہیں، ۵

مدعی گو بزور و نکتہ بجا قضا فروش کلک ما نیز بانے و بیانے دارو!

اس کے بعد مجتہد صاحب نے یہ حدیث شریف نقل فرمائی ہے: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

عليه وسلم انما انا بشر، وانكم تحت خصمون ائني ولعل بعضكم يكون الحسن يحجته من بعض، واؤضي له على نحو ما اسمع، فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذ منه فانما اقطع له قطعة من النار، متفق عليه، اور ترجمہ اردو وغیرہ کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ یہ کلام حضرت کا فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذ منه، فانما اقطع له قطعة من النار کس واسطے ہے؟ اور حضرت نبی علیہ السلام نے جو شی کسی کو اپنے حکم اور قضا سے دلا دی اگر وہ حرام نہیں تو ٹکڑا دوزخ کا کیونکر ہوا؟ انتہی

مجتہد صاحب! آپ تو نص صریح فرماتے ہیں، اگر انصاف فہم ہو تو بالبداهت یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ قطعہ من النار دربارہ عدم نفاذ قضا نہ عبارتہ النص، نہ دلالت النص، نہ

قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ عَدَمِ نَفَازِ قِضَائِهِ لَا تَنْهَى كَرَامًا

اقتضار النص، اگر ہے تو آپ ہی فرمائیے کہ کون سی دلالت کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟ حدیث مذکور سے صرف حرمت و ممانعت طریق حصول البتہ تبصریح ثابت ہوتی ہے، آگے یہ آپ

۱۵ مدعی سے کہو! جا، اور حافظ کے سامنے نکتہ بازی مت کر: ہمارا قلم بھی کوئی زبان، اور کچھ بیان رکھتا ہے (دیوان حافظ ص ۱۸) ۱۲ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں بشر ہوں، تم میرے پاس مقدمات لے کر آتے ہو، بہت ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنی دلیل بیان کرنے میں زیادہ چرب زبان ہو، اور میں سنے ہوئے کے مطابق فیصلہ کر دوں تو جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں، تو اس کو چاہئے کہ اس کو ہرگز ہرگز نہ لے، کیونکہ میں اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دے رہا ہوں ۱۲

کا قیاس ہے کہ جو قضا اس پر متفرع ہوگی وہ بھی ممنوع ہوگی، افسوس! آپ کو اتنی بھی تمیز نہیں کہ الفاظ حدیث کا مطلب اصلی کیا ہے؟ اور اس میں ایجاد جناب کتنا ہے؟ معنی مطابق الفاظ حدیث جن کا استفسار آپ کرتے ہیں، فقط یہ ہیں کہ اگر میں کسی کا حق کسی کو دلوادوں تو اس کو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اس کو ٹکڑا آگ کا دیتا ہوں، باقی الفاظ حدیث اس سے ساکت ہیں کہ وجہ قطعۃً مِنَ النَّارِ ہونے کی کیا ہے؟ مگر ہمارے مجتہد صاحب اور ان کے ہم مشرب موافق مثل مشہور ”ساؤن کے اندھے کو ہرا ہی ہرا سو جھے ہے“ وجہ قطعۃً مِنَ النَّارِ ہونے کی عدم نفاذ قضاے حاکم فرماتے ہیں، اور اس حدیث کو ان معنی کے ثبوت کے لئے نص صریح قطعی الدلالتہ سمجھتے ہیں، اور اپنے مخالفین پر تبرا بھیجنے کو موجود!

اجی حضرت! آپ کی بے سمجھی کا جواب تو یہ ہے کہ حدیث مذکور دربارہ نفاذ قضا ظاہر و باطناً نص صریح قطعی الدلالتہ ہے، کیونکہ مطلب یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز بوجہ کذب مدعی و شہود دھوکا کھا کر دوسرے کو دلوادوں تو اس کی مملوک تمام ہو جائے گی، مگر مملوک ہو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں، بلکہ کذب و زور کا مواخذہ شدید اس کے سر ہے، اور اس وجہ سے اس شئی کو اپنے حق میں قطعۃً مِنَ النَّارِ سمجھنا چاہئے۔

اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

ختم کی دلیل عقلی | قولہ: اور دلیل عقلی بھی پیش کرتا ہوں جو عدم نفاذ کی مثبت ہے، سنو! حقیقت قضا کیا ہے؟ جواب: ظاہر کرنا ثابت کا ہے، اور غیر ثابت کا ثابت کرنا نہیں، اور دعویٰ عقود و فسوخ میں ثابت نہیں ہوتا، در صورتیکہ دعویٰ کا زب ہو، اور گواہ بھی جھوٹے ہوں، تو اب قضا صرف ظاہر میں نافذ ہوگی، باطن میں نہ ہوگی۔

اقول: سبحان اللہ! ۱۵

چل نہ سکوں میرا کدُن نام! | تو کارزمیں را نکو ساختی کہ بر آسماں نیز پرداختی

مجتہد صاحب! آیات و احادیث، تقریر صاحب تبعید الشیطان و مجالس الابراہیم سے تو آپ عدم نفاذ قضا کو ثابت کر چکے، اب استدلال عقلی کی نوبت ہے، اگرچہ وہاں بھی ایجاد

ہی تھا، آیات واحادیث کو تو تبرکاً ہی نقل فرما دیا تھا، مگر ماشاء اللہ! یہاں صرف ایجادِ بندہ ہی؟ مگر ظاہر ہے جس کو سیدھی بات بھی سمجھنی مشکل ہو، وہ کیا خاک استدلال عقلی بیان کرے گا؟ اگرچہ اس استدلال عقلی کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہ تھی، کیونکہ تقاریرِ ماضیہ میں حقیقت قضا عرض کر چکا ہوں کہ ”از قبیل انشاء ہے، اور اس کا کام اثبات“، اس کو بلا دلیل اظہارِ ثبوت کہنا بے سمجھے کی بات ہے، البتہ یہ کام شہادت کا ہوتا ہے، بے چارے قاضی کو امرِ متنازع فیہ کے ثبوت و عدم ثبوت کی خبر ہی کہاں ہے جو اس کا اظہار کرتا ہے؟ اور فقہار کا والمحلّ قائلٌ لِلْإِنْشَاءِ فرماتا بھی بال تصریح اسی جانب کھینچتا ہے، علاوہ ازیں اگر آپ کے حسبُ الارشاد قضاے قاضی کو از قسم اخبار ہی مانا جائے تو جیسی در صورتِ کذب شہود قضا نافذ نہ ہوگی، ایسے ہی در حالتِ صدق شہود نفاذ کی کوئی صورت نہ ہوگی، وہو باطل بالاجماع، مگر تاہم بہ نظر تفریح طبع ناظرین مجتہد صاحب کے استدلال عقلی کو ہم نے بھی نقل کر دیا۔

اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب خوفِ خدا و شرمِ خلاق سے قطع نظر **خصم کی کذب بیانی** فرما کر ارشاد کرتے ہیں:

”کتاب اللہ اور سنت صحیحہ متفق علیہ قطعی الدلالتہ، اور دلائل عقلیہ اور اقوالِ علماء سے یہ مسئلہ آپ کا غلط فاحش ہو چکا، اور بروئے انصاف و قانونِ مناظرہ اعتراضِ اہل حق کا حقیقوں پر ضرور وارد ہے، اور کوئی مقدمہ آپ کے مقدمات میں کا کتاب و سنت سے بوجہ صحیح ماخوذ نہیں، اور سب مقدمات آپ کے مختل اور باطلہ اور فاسدہ ہیں، چنانچہ تفصیل کما ینبغي فیہ“

ہو چکا، انتہی“

چاند پر خاک ڈالنے کی کوشش | اقول: ہ

چونٹی کے لگے پر، تو یہ کہنے لگی اڑ کر میں مثلِ سلیمان ہوں، ہو میں کئی دن کے مجتہد صاحب! دربارہ مذمتِ کذب و زور خود آپ ہی آیاتِ کثیرہ و احادیثِ متعددہ نقل فرما چکے ہیں، جائے حیرت ہے کہ اتنی جلد سب کو بھلا بیٹھے، مگر عرض کر چکا ہوں کہ مقدماتِ خمسہ مذکورہ اول میں سے فقط برائے نام مقدمہ اولیٰ پر آپ نے کچھ اعتراض پیش کئے ہیں، اور باقی مقدمات

۱۵ ثابت کو ظاہر کرنا ۱۲ اور محلِ انشاء عقد کے لائق ہو ۱۲ ۱۵ کیونکہ قاضی کو حقیقت حال

کا اس صورت میں بھی کچھ پتہ نہیں ہے ۱۲

کو تو آپ نے چھڑا بھی نہیں، اور مقدمات مذکورہ کا موافق نقل و عقل ہونا ہر ذی فہم منصف پر واضح ہے، اس آپ کے چاند پر خاک ڈالنے سے کیا ہوتا ہے؟ اب انصاف سے ملاحظہ فرمائیے مسئلہ نفاذ قضا کیسی بات محقق و موافق عقل و نقل ہے، اور جس قدر شبہات و اہیہ آپ نے پیش کئے تھے سب نقش بر آب ہو گئے، اور جو دلائل آپ کے مایہ فخر تھے سب ہباء منثوراً ہو گئے، مجھ کو کہتے ہوئے اب بھی خوف خدا معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں آپ ہی خود سمجھ لیجئے کہ مثال مذکورہ جناب کس کے حسب حال ہے، اور چپ ہو رہتے، جناب مجتہد صاحب! بحمد اللہ تحریر جواب امور متعلقہ کلام جناب تو فراغت ہو چکی۔

نفاذ قضا کے بارے میں شاہ اسماعیل
شہید رحمہ اللہ کا حوالہ

اب یوں جی میں آتا ہے کہ کسی عالم معتمد علیہ کا قول بھی اس باب میں نقل کروں، اگرچہ بروئے انصاف ہم کو اس نقل کی کچھ ضرورت نہیں، مگر چونکہ آپ اس

کے مدعی ہیں کہ مسئلہ نفاذ قضا خلاف عقل و نقل ہے، اور کوئی عاقل دیندار اس کو تسلیم نہیں کر سکتا، اس وجہ سے کسی عالم معتبر کا قول نقل کرنا مناسب ہے، سو اور کسی عالم کے قول کو تو آپ کیا تسلیم کریں گے؟ کسی ایسے ہی کا قول نقل کرنا چاہئے جس کے ارشاد کو آپ بھی تسلیم کر لیں، اور آپ کے ہم مشرب بھی ان کی اقتدار کا دم بھرتے ہوں، اس کے بعد یہ عرض ہے کہ رسالہ ”منصب امامت“ تصنیف لطیف جناب مولانا مولوی محمد اسماعیل صاحب شہید رحمۃ اللہ علیہ کو ملاحظہ فرمائیے، مسئلہ پر یہ عبارت مرقوم ہے:

نکتہ ثالثہ: خلیفہ راشد نبی حکمی است،
ہر چند فی الحقیقت بیایہ رسالت نرسیدہ،
فاما بمنصب خلافت چندے از احکام انبیاء
اللہ برو جاری گردیدہ۔
(ترجمہ: تیسرا نکتہ: خلیفہ راشد حکمی نبی ہے، ہر چند حقیقت میں وہ پایہ رسالت کو نہیں پہنچا، مگر خلافت نبی کا منصب حاصل ہونے کی وجہ سے اللہ کے نبیوں کے احکام میں سے چند احکام اس پر جاری ہوتے ہیں)

پھر دو تین وجوہ تحریر فرما کر یہ ارشاد ہے:

ازاں جملہ نفاذ حکم اوست در عقود و معاملات بنی آدم، پس چنان کہ دیکھے کہ نبی وقت بانعقاد معاملہ از معاملات فیما بین دو شخص حکم فرماید، مثل انعقاد نکاح یا بیع یا امثال تلک

۱۰ مثال یہ لکھی ہے: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ۚ اَلَا يَهْدِي مَصْبَاحٌ (مصباح ص ۱۲)

۱۱ منصب امامت کے نسخوں میں الفاظ کا معمولی اختلاف ہے، مطبوعہ کلکتہ میں پہلی عبارت مکتبہ

پرا اور دوسری طویل عبارت منسلک پر ہے، اس نسخہ سے ہم نے عبارت کی تصحیح کی ہے ۱۲

پس آں معاملہ بجز حکم او خود بخود منعقد می گردد، پس باز کسے راچوں و چراور آں نمی رسد چنان کہ حق جل و علی در سورہ احزاب می فرماید وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوَدَّةٍ اِذَا قُضِيَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ اَمْرًا اَنْ يَكُوْنَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ۔۔۔۔۔ ہم چنین عقود مذکورہ بحکم امام یا نائب او کہ قاضی است خود بخود منعقد می شود، مجال گفتگو کسے را باقی نمی ماند، چنانچہ مسئلہ قضاء القاضی یفقد ظاہراً و باطناً در متون و شروح مصرح است۔

و از آنجمله ثبوت حکم شرعی است بامر او، یعنی چنانکہ در فعلے از افعال و قولے از اقوال ہزار منافع و مضار مذکور شد، و بعد وجہ حسن یا قبح عقلاً در وثابت گردد، اما تا وقتی کہ کتاب منقول یا نص نبوی مرسل بر لزوم یا منع او دلالت نداشتہ باشد وجوب یا حرمت آں قول و فعل شرعاً ثابت نمی تواند شد۔۔۔۔۔ ہم چنین اگر در فعلے یا قولے ہزار وجہ منفعت در ابواب سیاست مفہوم گردد فاما تا وقتی کہ حکم امام یا نائب او بآن ملحق نگردد آں را از واجبات شرعیہ نتوان شمرد، و ہم چنین اگر بر صحت دعوی یا بطلان آں یا ثبوت حد و تعزیر ہزار دلائل قائم باشد، و صد ہا گواہان بر آں گواہی دہند اما تا وقتی کہ حکم امام یا نائب او بآن ملحق نگردد ہرگز بیایہ ثبوت نرسیدہ، پس چنان کہ سبب ثبوت احکام شرعیہ نص نبوی است، و بیان وجہ حسن و قبح عقلی محض بنا بر تسلی خاطر مخاطبین و الزام مخالفین است و بس ہم چنین سبب ثبوت احکام عقود و معاملات و حدود و تعزیرات حکم امام و نائب او است، و اظہار شہادت شہود و بیان منافع و مضار محض بنا بر تسلی خاطر حاکم است، و الزام کسے کہ او را بجور و ظلم نسبت کند، انتہی کلامہ الشریف

(ترجمہ: نبیوں کے اُن احکام میں سے ایک انسانوں کے عقود و معاملات میں اس کے حکم کا نافذ ہونا ہے، پس جس طرح کسی وقت میں کوئی نبی وقت و شخصوں کے درمیان معاملات میں سے کسی معاملہ کے انعقاد کا فیصلہ کر دے، مثلاً نکاح کا منعقد ہونا یا بیع یا اس کے مانند کوئی معاملہ تو وہ معاملہ محض اس کے حکم دینے سے خود بخود منعقد ہو جاتا ہے، اور پھر اس میں کسی کو چون و چرا کی گنجائش نہیں رہتی، جیسا کہ حق تعالیٰ سورہ احزاب میں فرماتے ہیں:

”اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں ہے جبکہ اللہ اور اس کا رسول

کسی کام کا حکم دے دیں کہ ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار باقی ہے،“ (آیہ ۳۶)

اسی طرح عقود مذکورہ امام کے یا اس کے نائب کے جو کہ قاضی ہے۔۔۔ حکم کی

وجہ سے خود بخود منعقد ہو جاتے ہیں، اور کسی کو اس میں گفتگو کی مجال باقی نہیں رہتی چنانچہ قضائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے کا مسئلہ متون اور شروح میں صراحتاً موجود ہے۔ اور نبیوں کے ان احکام میں سے ایک اس کے امر کی وجہ سے حکم شرعی کا ثابت ہونا ہے، یعنی جس طرح کاموں میں سے کسی کام میں اور باتوں میں سے کسی بات میں ہزار فائدے اور نقصانات سمجھ میں آتے ہوں، اور عقلاً ستو طرح اس میں خوبی یا خرابی ثابت ہوتی ہو، مگر جب تک کتاب الہی یا نبی مرسل کی حدیث اس کام کے لزوم یا ممانعت پر دلالت نہ کرے، اس قول یا فعل کا وجوب یا حرمت شرعاً ثابت نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح اگر کسی کام میں یا بات میں ہزار طرح سیاسی فوائد نظر آتے ہوں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا اس کو شرعی واجبات میں سے شمار نہیں کر سکتے، اسی طرح اگر کسی دعوے کی صحت یا بطلان پر یا حد اور تعزیر کے ثبوت پر ہزار دلائل قائم ہوں، اور سینکڑوں گواہ اس پر گواہی دیں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا ہرگز وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے گا، پس جس طرح احکام شرعیہ کے ثبوت کا سبب نص نبوی ہے، اور حسن و قبح عقلی کی وجہ کا بیان محض مخاطبین کی تسلی خاطر کے لئے اور مخاطبین کو الزام دینے کے لئے ہوتا ہے، پس اسی طرح عقود و معاملات اور حدود و تعزیرات کے ثبوت کا سبب امام کا یا اس کے نائب کا حکم ہے، اور گواہوں کی گواہی کا اظہار، اور فوائد و نقصانات کا بیان محض حاکم کی تسلی خاطر کے لئے ہے، اور اس شخص پر حجت قائم کرنے کے لئے ہے جو اس کو ظلم و زیادتی کی طرف منسوب کرے۔ شاہ صاحب کی بات پوری ہوئی)

اب غور کرنا چاہئے کہ جناب مولانا کے ارشاد سے کس کے دعوے کی تائید نکلتی ہے ہمارے یا آپ کے؟ دیکھیے عبارت مذکورہ سے ایک امر تو یہ صاف ظاہر ہو گیا کہ قضائے قاضی ظاہر و باطن نافذ ہوتی ہے، چنانکہ جملہ ”پس آں معاملہ بجز حکم خود بخود منعقد میگردد“ ہمارے دعوے کے لئے دلیل صریح ہے، لفظ انعقاد سے خوب ظاہر ہے کہ بوجہ حکم امام و نائب امام امر محکوم بہ منعقد ہو جاتا ہے، اگرچہ پہلے انعقاد کی نوبت آپکی ہو یا نہیں، بالجمہ حکم حاکم عاقد و موحد ہوتا ہے، مظہر نہیں ہوتا، جیسا کہ آپ ارشاد کرتے ہیں۔

اور دوسری یہ بات معلوم ہو گئی کہ علت ثبوت احکام فقط حکم حاکم ہے، شہادت شہود کو اس میں دخل نہیں، غرض شہادت فقط اطمینان حاکم اور اس کے طاعنین کا الزام ہے، شہادت

کی حرمت و فساد باعثِ فسادِ قضا نہیں ہو سکتی، بالجملہ جو اوپر عرض کر چکا ہوں بعینہ وہی مطلب عبارتِ مذکورہ ہے، مگر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ جناب مولانا ممدوح کے اقوال سے بھی دست بردار ہوں، اور ہماری ضد میں ان کے اقوال کو بھی ساقطاً لا اعتبار ٹھیرائیں۔

اب اس کے بعد ایک اور تقریر مستقل دربارہ ثبوتِ نفاذِ قضا ظاہراً و باطناً قابلِ تحسین اہل علم و فہم نقل کرتا ہوں جس سے علتِ نفوذِ قضا بھی معلوم ہو جائے، اور جناب مولانا محمد اسماعیل صاحب کے امام کو نبی حکمی فرمانے کی وجہ بھی ثابت ہو جائے، اور امام کا نائبِ خدا ہونا، اور اس کے سوا اور مقدماتِ مفیدہ محقق ہو جائیں، آپ اگرچہ بوجہ تعصب یا کم فہمی خدا واد کچھ فرمائیں، مگر منصفانِ ذی فہم ان اشاراتِ اللہ واد ہی دیں گے۔



دوسرا جواب

قضائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے پر اعتراض کا پہلا جواب تمام ہوا، یہ جواب وہ ہے جو اولہ کاملہ میں دیا گیا تھا، اور اس کی بنیاد اس مقدمہ پر تھی کہ ملکیت کی حقیقی علت، قبضہ تامہ ہے، قاضی کے فیصلہ کے بعد جب مدعی کا ذب متنازع فیہ چیز پر مکمل قبضہ کر لے گا تو وہ مالک ہو جائے گا، اور مالک ہو جانا ہی فیصلہ کا باطن نافذ ہونا ہے۔

اب اسی اعتراض کا دوسرا جواب دیا جا رہا ہے کہ حاکم اور قاضی نائب خدا ہیں، اس لئے خداوندی اختیارات کا پر تو ان پر بھی پڑے گا، اور اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں، کائنات کا ہر ذرہ ان کی ملک ہے، وہ جس کو چاہیں کائنات کی کسی بھی چیز کا مالک بنا سکتے ہیں، لہذا اگر اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کا کسی کو مالک نہیں بنایا، بلکہ وہ چیز سب کے لئے بنائی ہے جیسے زن غیر منکوحہ اور اموال باقیہ، تو قاضی اور حاکم بھی اس کا کسی کو بھی مالک بنا سکتے ہیں، قضائے قاضی بشہادۃ الزور میں یہی صورت ہے، قاضی مدعی کا ذب کو اپنے فیصلہ سے متنازع فیہ چیز کا مالک بناتا ہے، اس لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کے مالک بنانے سے آدمی مالک بن جاتا ہے، قاضی کے مالک بنانے سے بھی مالک بن جائے گا، پس ثابت ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ نہیں ہوتا، بلکہ باطن بھی نافذ ہوتا ہے۔

حضرت قدس سرہ نے جواب ثانی کے آغاز میں جواب اول کا خلاصہ بیان کیا ہے، پھر جواب ثانی شروع فرمایا ہے، اور جواب ثانی کے آخر میں دونوں جوابوں کا خلاصہ اور باہمی فرق بیان کیا ہے۔

جواب ثانی دفعہ ثامن

جواب اول کا خلاصہ | مجتہد صاحب! سنئے آپ کے سوال کی بنا پر فقط اتنی بات پر ہے کہ آپ قضاے قاضی کو مثل شہادت شہود از قسم خبری سمجھتے ہیں، اور چونکہ مخیر عنہ تابع خبر دروغ نہیں ہوتا، تو آپ خبر دروغ سے حلت ثابت نہیں کر سکتے، یہ مقدمہ آپ جب تلک ثابت نہ فرمائیں اس وقت تک آپ کس منہ سے اعتراض کرتے ہیں؟ آخر علماء میں شمار کئے جاتے ہو، علماء کو بے موقع بات منہ سے نکالنے میں وہ ندامت ہوتی ہے کہ حیا والوں کو علی الاعلان فعل شنیع کرنے سے اتنی نہیں ہمتی مگر شاید عذر تو واضح اس وقت کام آئے، اور آپ یہ فرمائیں کہ ہم عالم ہی نہیں، مگر ہرچہ بادا باد، اتنی بات سے ہم کو کون روک سکتا ہے کہ آپ یا تو اس مقدمہ کو ثابت فرمائیں، اور پھر دس نہیں ہم سے بیش لے جائیں، ورنہ اتنا ہی کریں کہ آپ مثل اشتہار سوالات عشر اپنی افتراء یا خوبی فہم و فراست وغیرہ کا اشتہار فرمائیں۔

جواب اول کی تائید کے لئے ایک اشارہ | خیر! غیر منکوحہ کی نسبت ایک جواب تو ہو چکا، البتہ اس کی تائید کے لئے زیادہ تو نہیں فقط ایک اشارہ کئے جاتا ہوں، کہ قضاے قاضی از قسم خبر ہے، تو شہادت ہی نے کیا قصور کیا تھا جو قضاے قاضی کی شاخ لگائی جاتی ہے؟ جملہ فاسد شہید و اشہد کین من رجالکم، فان لہم کو نازجلین فرجل و امرأتان میں ڈوہی پر اکتفا ہے، قضاے قاضی کی پھر کیا ضرورت ہے؟ جیسی روایت احادیث میں بایں وجہ کہ وہ از قسم خبر ہے، قضاہ کی ضرورت نہیں، یہاں بھی کیا ضرورت تھی؟ بوجہ احتیاط ایک مخیر کے بدلے دو کر دینے تھے زیادہ ضرورت تھی تین چار گواہ ہوتے۔

علاوہ بریں قاضی کو اصل حال کی خبر ہی نہیں ہوتی جو اس کو مخیر قرار دیجئے، اور اختلاف

- ۱۰ مخیر عنہ: وہ واقعہ جس کی خبر دی گئی ہے ۱۲ یہ مقدمہ یعنی قضاے قاضی کا از قسم خبر ہونا ۱۳ اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بناو، اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں (سورہ بقرہ آیت ۸۲) ۱۴ یعنی لغت میں شہادت کے معنی اور ہیں، اور قضاہ کے اور ہیں، اس لئے شہادت کے از قسم خبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ قضاہ بھی اسی قسم سے ہو ۱۵

معنی شہادت و شاہد و لفظ قضا و قاضی بھی اس پر شاہد ہے، کہ یہ کچھ اور چیز ہے، وہ کچھ اور چیز ہے، اور ہم سے اگر پوچھو تو شہادت قطع نظر معنی قسم کے یعنی باعتبار اصل مطلب خبر ہے اور قضا انشاء، اور بوجہ خبریت، شہادت از قسم علم ہے، اور قضا از قسم عمل، علم کو قطعاً بقی کی ضرورت ہے۔ ورنہ وہ صحیح نہیں، غلط ہے، اور عمل کو اپنی صحت میں کسی چیز کے تطابق کی ضرورت نہیں، قتل قصاص ہو یا قتل عمد، صحت آثار قتل یعنی ایذاے مرگ میں تطابق قتل اور وجہ شرعی کی ضرورت نہیں

جواب ثانی کا آغاز

حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں، دوسرا جواب اور سنئے! آیت **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ** اس پر شاہد ہے کہ اصل حکم اور حاکم بالذات خداوند جلّ جلالہ ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیگر انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر خدا کے سامنے ایسے ہیں، جیسے محکام ماتحت محکام بالادست کے سامنے ہوتے ہیں، یعنی جیسے محکام ماتحت محکام بالادست کے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں، اور منصب حکم، محکام ماتحت کے حق میں عطائے محکام بالادست ہوتا ہے، ایسے ہی منصب حکم انبیاء علیہم السلام و اولوالامر عطائے خداوند جلّ وعلیٰ ہے، اس صورت میں یہ قصہ ایسا ہوگا جیسا نور قمر و ذرات وغیرہ آفتاب سے مستفاد ہے، اصل میں تو نور آفتاب ہے، پر بوجہ تعلق معلوم قمر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

محکام ماتحت کو اختیار کئی نہیں ہوتا | القصہ اصل میں تو حکم خداوند جلّ شانہ ہے، پر بوجہ تعلق معلوم انبیاء و اولوالامر کی طرف منسوب ہو جاتا ہے، ہر ہاں جیسے محکام ماتحت کو اختیار کئی نہیں ہوا کرتا، بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکاری میں محدود ہو جاتا ہے، اور بعد حکم حاکم بالادست، محکام ماتحت کو اس حکم کے تغیر و تبدیل کا اختیار نہیں، ایسے ہی انبیاء کرام

۱۔ شہادت میں قسم کے معنی بھی ہیں، اس سے قطع نظر کر کے دیکھیں تو شہادت از قسم خبر ہے ۱۲

۲۔ تطابق، مطابقت، یکسانی یعنی صحیح علم وہ ہے جو معلوم کے مطابق ہو، اور عمل ایک مستقل چیز ہوتی ہے، اس کے لئے کسی سے تطابق کی ضرورت نہیں ہے ۱۳ یعنی جائز قتل ہو تو آدمی تکلیف اٹھائے اور مرے،

اور ناجائز قتل ہو تو نہ مرے، ایسا نہیں ہوتا ۱۴ حکم تو بس اللہ ہی کا ہے (یوسف آیت ۶) ۱۵

علیہم السلام وغیرہم کو مثل خداوند عالم اختیار کئی نہیں، حد قانون شریعت میں محدود رہے گا، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کو اختیار نسخ احکام خداوندی نہ ہوگا، یہی وجہ ہے جو یوں ارشاد ہے کَلَامَہِی لَا یَنْسَخُ کَلَامَ اللّٰہِ عَلٰی ہَذَا الْقِیَاسِ اولوالامر کو اختیار نسخ احکام انبیاء کرام علیہم السلام نہ ہوگا باقی رہے اولوالامر وہ سب باعتبار مراتب حکومت ایک درجہ میں

اسلام میں مرافعہ نہیں

واقع ہیں، اس لئے ایک کو دوسرے کے احکام کے نسخ کا اختیار نہ ہوگا، بلکہ چونکہ حاکم ہر وقت میں ایک ہی مرتبہ میں رہتا ہے، اس لئے اس کو بھی اپنے حکم کے نسخ کا اختیار نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اسلام میں مرافعہ نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی ہوگی۔ مگر اس صورت میں یہ ضرور ہے کہ منکوحہ غیر کی تملیک کا

مقدمات بالائی روشنی میں جواب

اختیار حاکم اسلام کو حاصل نہ ہو، اور غیر منکوحہ کی تملیک کا اختیار حاصل ہو، علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموال باقیہ بھی غیر کی ملک سے نکل سکیں۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ منکوحہ غیر تو بدلات والمُحَصَّنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِذَا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ خدا کی طرف سے دوام کے لئے اس غیر کو مل چکیں، یوں وہ اپنی طرف سے چھوڑ دے اس کو اختیار ہے، اگر حاکم اسلام کے حکم سے منکوحہ غیر بھی مدعی کو مل جایا کرے، تو یوں کہو اولوالامر کو اختیار نسخ احکام خداوندی حاصل ہے۔ اور غیر منکوحہ کی نسبت خدا اور رسول کی طرف سے کسی کی تملیک کا حکم صادر ہی نہیں ہوا، بلکہ مثل وحوش و طیور و نباتات خود روئیدہ غیر منکوحہ کی نسبت بھی فقط اعلان قابلیت ملک ہوا ہے، یعنی جیسے خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا فَرَاکِیْہِ بتلادیا ہے کہ یہ نعمتیں تمہارے لئے پیدا کی گئی ہیں، اور اس کا حاصل وہی اختیار تصرف ہے جو ہم سنگت قابلیت ہے، ایسے ہی بہ نسبت زناں خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اُنْثٰ وَاَجَا فَرَاکِیْہِ

۱۔ میرا کلام اللہ کے کلام کو نسخ نہیں کر سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۱۵۵ فی آخر باب الاعتصام الخ) ۱۲
۲۔ تمام نسخوں میں عبارت اس طرح تھی: ”علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموال باقیہ تو غیر کی ملک سے بھی نکل نہ سکیں“ مگر وہ صحیح نہیں ہے ۱۲۔ حاصل آیت کا یہ ہے کہ جو عورتیں دوسروں کی منکوحہ ہیں وہ تم پر حرام ہیں مگر وہ عورتیں جو تمہاری ملک میں ہوں، یعنی جہاد میں گرفتار ہوں تو اگرچہ وہ کفار کی منکوحہ بھی ہوں، مگر جہاد میں گرفتاری کے باعث جب تمہاری ملک میں آگئیں تو بطور باندی وہ حلال ہیں، واللہ اعلم ۱۲۔ وحوش: جنگلی جانور، طیور: پرندے، نباتات: گھاس درخت وغیرہ، خود روئیدہ: خود اگے ہوئے ۱۲۔ ہم سنگ: برابر ۱۲۔

یہ جتلا دیا ہے کہ یہ بھی مثل اموالِ مشارِ ایہا قابلِ الملک ہیں، القصد حکمِ تملیک کسی کی نسبت صادر نہیں ہوا، پھر اگر حاکم اسلام کے حکم سے وہ کسی کی ملک میں آجائے تو خدا کے کون سے حکم کا نسخ لازم آئے گا؟ بلکہ قابلیتِ ملک جس کو اول عدم الملک لازم ہے معارضِ تملیک نہیں، جو یوں کہیے قاضی کے حکم سے تملیک نہیں ہو سکتی، ورنہ نسخ حکمِ خداوندی لازم آئے گا، قابلیتِ مذکورہ اور عدم الملک مشارِ ایہہ خود منجملہ مبادیِ تملیک ہے، اگر یہ نہ ہوتی جیسے احرار میں نہیں ہوتی تو تملیک بھی نہ ہو سکتی۔ باقی رہے اور اموال وہ جیسے در صورتِ عدم الملک بوجہ قابلیتِ مذکورہ حکمِ حاکم سے مدعی کی

۱۱ مشارِ ایہا: جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی وحوش وغیرہ ۱۲

۱۳ اس پیرے کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ کسی کی ملک میں نہیں ہوتی، اس لئے قابلیتِ ملک اور تملیک (مالک بنانے) میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے، لہذا قاضی اپنے فیصلہ سے ایسی چیز کا کسی کو بھی مالک بنا سکتا ہے، قاضی پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ اس نے حکمِ خداوندی کو منسوخ کر دیا، کیونکہ اللہ نے اس کا کسی کو مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ قابلیت کے درجے میں رکھا ہے، جو تملیک کے مبادی ہیں، یعنی اسی شان کی چیزوں کا قاضی کسی کو مالک بنا سکتا ہے، دیکھئے آزاد لوگوں میں ملک قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس لئے قاضی احرار کا کسی کو مالک نہیں بنا سکتا ۱۲

۱۴ اس پیرے کا مطلب یہ ہے کہ دیگر اموالِ دُوحال سے خالی نہیں، یا تو وہ کسی کے ملوک نہیں ہیں جیسے مُباح الاصل چیزیں، یا تو وہ کسی کی ملک ہیں جس پر کسی شخص نے جھوٹا دعویٰ کیا ہے۔ پہلی صورت میں چونکہ ان اموال میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہے اس لئے جب قاضی ان اموال کا کسی کے لئے فیصلہ کرے گا، اور وہ اس پر قبضہ تام کرے گا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ اور دوسری قسم کے اموال کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ وہ اگرچہ غیر کی ملک ہیں، مگر ملک لازم نہیں ہیں کہ کسی طرح بھی اس کی ملک سے نکل نہ سکیں، بیچ، ہبہ وغیرہ سے وہ اموال ایک کی ملک سے نکل کر دوسرے کی ملک میں جاتے ہیں، پس جب مالک خود اپنی ملک سے ان کو نکال کر دوسرے کی ملک میں داخل کر سکتا ہے، تو حاکم اور قاضی کو یہ اختیار بدرجہ اولیٰ ہوگا، کیونکہ اموال کے اصل مالک تو اللہ تعالیٰ ہیں، انسان اللہ تعالیٰ کے عطا فرمانے سے نائبِ خدا بن کر مالک ہوتا ہے، اور عطا فرمانے میں اصل اللہ تعالیٰ ہیں، اور حاکم و قاضی نائبانِ خداوندی ہیں، اس لئے جس طرح اللہ تعالیٰ مالک بنا سکتے ہیں، ان کے نائب بن کر یہ حضرات بھی مالک بنا سکتے ہیں، پس جب انھوں نے جھوٹے دعوے دار کے لئے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا یعنی مالک بنا دیا تو وہ ضرور اس کا مالک ہو جائے گا ۱۳

ملک میں آسکتے ہیں، ایسے ہی مملوک غیر ہونے کی صورت میں بھی وہ ملک غیر سے خارج ہو کر ملک مدعی میں بوسیلتہ حکم حاکم اسلام آسکتے ہیں، کیونکہ ان کے دوام کا پروانہ صادر نہیں ہوا، جو تبدیل ملک سے نسخ حکم حاکم بالادست لازم آئے، بلکہ امکان انتقال ملک جس پر امکان بیع و شرا و ہبہ وغیرہ دلالت کرتے ہیں، اس پر شاہد ہے کہ جیسے خود مالک کو اختیار نقل ملک بطور بیع وغیرہ حاصل ہے، حاکم اسلام کو بھی یہ اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ مالک اموال اگر بعد اخذ قبضہ میں نائب خداوند قادر علی الاطلاق ہے، تو حاکم اسلام اعطاء میں نائب خداوند مالک الملک ہے، اس لئے اگر وہ ملک میں نائب خداوند مالک الملک ہے، تو حاکم اسلام تملیک میں نائب خداوند مالک الملک ہے، اس لئے وہ اگر نقل ملک میں مختار ہے تو یہ پہلے ہوگا۔

جان کر غلط فیصلہ کرنے کی صورت میں باطنا فیصلہ ناقد نہ ہوگا۔
 مگر چونکہ در صورت علم حقیقۃ الحال اگر حاکم مخالف علم حکم دیتا ہے تو حکم الحاکمین سے وہ تقابل ہی نہیں رہتا جس کا ہونا استفادہ حکم کے لئے شرط ہے، چنانچہ واضح ہو جائے گا، اس لئے یہ تاثیر حکم حاکم اسی صورت کے ساتھ مخصوص رہے گی جس میں باوجود جدوجہد بوجہ بشریت حاکم کو غلطی واقع ہو۔

لیکن جیسے اس فرق سے کہ بادشاہ مختار کل انبیاء اور حکام کا حکم عطا سے خداوندی ہے، اور حکام ماتحت کے اختیارات محدود ہیں، حکام ماتحت کے اختیارات کا عطا سے بادشاہی ہونا باطل نہیں ہوتا، ایسے ہی اس فرق سے کہ خداوند مالک الملک مختار علی الاطلاق ہے، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اختیارات

۱۔ جس طرح سورج سے دھوپ حاصل کرنے کے لئے زمین کا سورج کے مقابل ہونا ضروری ہے، نیابت خداوندی کے لئے بھی اللہ کے احکام کی تابع داری ضروری ہے، پس جو حاکم جان بوجہ کر غلط فیصلہ کرتا ہے وہ نائب خدا نہیں ہے۔
 ۲۔ یہ بحث تین عنوانوں کے بعد آرہی ہے ۱۔ یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کو اور حکام دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہ اللہ تعالیٰ کا بخشا ہوا ہے، حاکم علی الاطلاق (کامل) اللہ تعالیٰ ہیں، اور یہ حضرات ماتحت حکام ہیں اس بات پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ ان حضرات کا اختیار تو محدود ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہوتا تو ان کے اختیار کی طرح غیر محدود ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ضروری نہیں ہے، دیکھئے بادشاہ مختار کل ہوتا ہے اور ماتحت حکام کے اختیارات محدود ہوتے ہیں، مگر وہ اختیارات، بادشاہ کے دیئے ہوئے ہوتے ہیں ۱۲

محدود ہیں، یہ بات باطل نہیں ہو سکتی کہ: ”وہ ان کا حکم عطاۓ خداوندی ہے“

اوصاف کا فیضانِ معطی کو تہی دست نہیں کرتا | مگر اعطاءِ اوصاف کے وقت اوصاف
 مثل عطائے عروض و نقود، معطی سے
 علیحدہ نہیں ہو جاتے، ورنہ وقتِ عطائے حکم، حاکم بالادست بے اختیار، اور آفتابِ منورِ ثمر و ذرات
 بے نور، اور کشتیِ معطی حرکتِ جالسین ساکن ہو جایا کرتے، اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم و اختیارات
 حاکم ماتحت، اور نورِ ثمر اور ذرات وغیرہ، اور حرکتِ جالسین کشتی، غیر حکم و اختیارِ حاکم بالادست،

۱۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام اور دنیوی حکام کو اختیار دے دیا، تو اب اللہ تعالیٰ کے پاس اختیار کہاں رہا؟ کسی کے پاس اگر کوئی سامان یا رقم ہوتی ہے، اور وہ دوسرے کو دے دیتا ہے تو وہ خالی ہاتھ ہو جاتا ہے! ————— تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اشیار (چیزوں) میں تو ہوتی ہے، اوصاف میں ایسا نہیں ہوتا، تین مثالوں میں غور کیجئے (۱) حاکم بالا اپنے ماتحت حکام کو حکم کا اختیار دیتا ہے، تو کیا اس سے حاکم بالا کا اختیار ختم ہو جاتا ہے؟ (۲) چاند، زمین اور ذرات پر سورج، نور کا فیضان کرتا ہے، تو کیا سورج کی روشنی ختم ہو جاتی ہے؟ (۳) سواروں کو کشتی حرکت دیتی ہے، تو کیا کشتی کی حرکت ختم ہو جاتی ہے؟ سب کا جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ چیزیں ”دینے کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ ”اوصاف“ کے فیضان کا قصہ ہے، ————— اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ ”حکم“ بھی ایک وصف ہے، انبیاء کرام اور دنیوی حکام کو اس کا اختیار دینے سے اللہ تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا، بلکہ وہی علی الاطلاق حاکم رہتے ہیں، اور مجازی حکام کا قصہ انہی کی طرف لوٹتا ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ حاکم بالا کا اختیار اور ماتحت حکام کا اختیار الگ الگ ہے، اور آفتاب کی روشنی اور چاند، زمین اور ذرات کی روشنی علیحدہ علیحدہ ہے، اسی طرح کشتی کی حرکت اور سواروں کی حرکت اور ہے، تو یہ بات غلط ہے، دونوں کے اختیار، دونوں کی روشنیاں، اور دونوں کی حرکتیں ایک ہیں، ورنہ بادشاہ کی طرف سے ماتحت حکام کے تقرر کی کیا حاجت تھی؟ اور چاند، زمین اور ذرات کا روشنی حاصل کرنے کے لئے سورج کے مقابل ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ اور سواروں کے متحرک ہونے کے لئے کشتی کا متحرک ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ الغرض یہ بات غلط ہے، دونوں میں اتحاد ہے، اسی طرح انبیاء کرام اور حکام دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہ اور اللہ تعالیٰ کا اختیار ایک ہے، اول مجازی عطائے خداوندی ہے،

ورشانی علی الاطلاق اور کامل ہے ۱۳

۳۷ عروض: سامان، نقود: رقم، مُعْطٰی: دینے والا، مُنَوَّر: روشن کرنے والا، جالِ سین: سوار ۱۲

اور غیر نور آفتاب، اور غیر حرکت کشتی ہے، ورنہ حکام ماتحت اور قمر اور ذرات اور جاسین کو اختیار و حکم و نور و حرکت میں بادشاہ کی طرف سے تقریر اور تقابل آفتاب، اور حرکت کشتی کی ضرورت نہ ہوتی، اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ حکم حاکم ماتحت، اور نور قمر، اور حرکت جاسین، وہ واقع میں حکم حاکم بالادست اور نور آفتاب اور حرکت کشتی ہے، سو یہی قصہ بعینہ خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر میں ہوگا، اور کیوں نہ ہو؟ وَاللّٰهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ۔

ایک اعتراض کا جواب | القصہ حکم بمعنی مابہ الفعل جو مبدأ فاعلیت یعنی حاکمیت ہے، اور حکم کرنے کے لئے ایسا ہے جیسا دینے کے لئے سخاوت، اور معرکہ آرائی

۱۵ اور تمام معاملات اللہ ہی کی طرف لوٹتے ہیں ۱۲ ۱۵ اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اور انبیاء کرام اور حکام دیوبی کے حکم کا ایک ہونا حدیث شریف کے خلاف ہے، مسلم شریف میں حضرت بُرَیْدَةُ کی طویل روایت کا آخری حصہ یہ ہے کہ: وَإِنْ حَاصِرَتْ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوا لَكَ أَنْ تَنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَلَا تَنْزِلْ لَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْ لَهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَلْتَصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا؟ (مشکوٰۃ شریف، حدیث ۳۹۲۹ کتاب الجہاد، باب الكتاب الى الكفار، فصل اول)

اگر آپ کسی قلعہ کا محاصرہ کریں اور دشمن آپ سے درخواست کرے کہ آپ ان کو اللہ تعالیٰ کے حکم پر قلعہ سے نکالیں، تو آپ ان کو اللہ تعالیٰ کے حکم پر نہ نکالیں، بلکہ آپ ان کو اپنے حکم پر نکالیں (کہ ہم جو بھی فیصلہ تمہارے لئے کریں گے وہ تمہیں قبول کرنا ہوگا) کیونکہ تمہیں کیا پتہ کہ تم اللہ کے حکم کو پہنچو یا نہ پہنچو؟ (یعنی تم نہیں جان سکتے کہ تم نے ان کے لئے جو فیصلہ کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فیصلہ اور مرضی کے مطابق ہے یا نہیں)

اس حدیث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور امیر لشکر کا حکم مختلف ہو سکتا ہے، پس دونوں میں اتحاد کا دعویٰ کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”حکم“ مصدر ہے جس کے دیگر مصادر کی طرح دو معنی ہیں، ایک مابہ الحکم یعنی پاور اور دوسرے محکوم یعنی فیصلہ، اور اتحاد کا اوپر جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ پہلے معنی کے اعتبار سے ہے، یعنی وہ پاور جس کی بنیاد پر حکم کیا جاتا ہے وہ متحد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حقیقہ قائم یعنی اہل پاور تو ان کا ہے، اور ان کی دین سے انبیاء کرام اور دیگر حکام پر اس کا فیضان ہوا ہے، اس لئے یہ حضرات بالعرض اور مجازاً پاور فُل ہوتے ہیں، اور مذکورہ بالا حدیث شریف میں حکم بمعنی محکوم ہے، اور دونوں کے فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجتہد صحیح بات بھی پاتا ہے اور چک بھی جاتا ہے، اس لئے اگر اس نے صحیح بات پائی تو اللہ کا فیصلہ اور امیر لشکر کا فیصلہ متحد ہو جائے گا، ورنہ مختلف ہوں گے ۱۲ ۱۵ مابہ الفعل: وہ طاقت جس کی وجہ سے کام کیا جاتا ہے ۱۲

کے لئے شجاعت، دیکھنے کے لئے قوتِ باصرہ، سننے کے لئے قوتِ سامعہ، وہ قاضی و حاکم اسلام میں خدا کی طرف سے مستعار ہے، غرض دونوں جا ایک مبداءِ حاکمیت ہے، خدا کی ذات کے ساتھ تو قائم ہے اور اس لئے خدا تعالیٰ کو حاکم اصلی اور حاکم حقیقی اور حاکم بالذات اور حاکم اول سمجھنا ضرور ہے، اور پھر وہی مبداءِ انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اوپر عارض ہے، اور اس لئے ان کو حاکم عارضی اور حاکم بالعرض اور حاکم مجازی اور حاکم ثانوی سمجھنا لازم ہے، اور یہ اشتراک ایسا ہے جیسا کشتی اور جالسین میں دربارہ حرکت اشتراک ہے۔

ہاں حکم بمعنی محکوم میں یہ وحدت ضرور نہیں جو حکم بمعنی مابہ الحکم میں ضرور ہے، وہ بھی اگر مستعار اور عطا ہوا کرتا تو یہ وحدت ضرور ہوتی، یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ حکم بھی مثل دیگر مصداق در دونوں معنوں میں آتا ہے، سو اس حدیث میں جس میں انزال علی حکم اللہ سے ممانعت کی گئی ہے، حکم سے محکوم مراد ہے، چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔

وانتہ خلاف شرع کیا ہوا فیصلہ باطناً نافذ کیوں نہیں ہوتا؟ | توضیح کے لئے مثال عرض کرتا ہوں، سنئے! بقرہ آفات

۱۵ محکوم: وہ بات جس کا حکم کیا گیا ہے یعنی فیصلہ ۱۲ ہر مصدر کے دو معنی ہوتے ہیں، ایک معروف، دوسرے مجہول جیسے ضرب (مار) کے دو معنی ہیں، ایک مارنے کی صلاحیت یعنی مابہ الضرب جو ضارب (مارنے والے) کا مبداء ہے، یعنی اس کے ذریعہ مارنا وجود میں آتا ہے، اور دوسرے معنی چوٹ (مار) جو مضروب (پٹے ہوئے) پر واقع ہوتی ہے ۱۲ اس عنوان کے تحت جو مضمون ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصدر معروف کے معنی میں اگر کسی جگہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض میں اتحاد ہو تو ضروری نہیں ہے کہ مصدر مجہول کے معنی میں بھی اتحاد ہو، اس مثال میں غور کیجئے، نور بمعنی روشنی میں سورج اور چاند متحد ہیں، مگر نور بمعنی کٹوتی میں اتحاد نہیں ہے، جاڑے کے موسم میں چونکہ سورج کی بلندی کم ہوتی ہے اس لئے جو دیوار مشرق سے مغرب کی طرف ہوگی، اس کی شمالی جانب کافی حصہ تک دھوپ نہیں پڑے گی، مگر اسی موسم میں چاند کی بلندی زیادہ ہوتی ہے اس لئے دیوار کے اس حصہ میں چاند کی چاندنی پڑتی ہے، وجہ فرق یہی ہے کہ دیوار کی اس جانب کا سورج سے تقابل نہیں رہتا، اور چاند سے تقابل ہوتا ہے، اسی طرح جانتا چاہیئے کہ حکام دنیوی کا حکم بمعنی مابہ افضل یعنی پاور اور خدا کا حکم ایک ہیں، مگر حکم بمعنی محکوم یعنی فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں، تقابل استفادہ ہوگا تو اتحاد ہوگا، ورنہ نہیں۔ اب ایک مثال میں غور کیجئے! اگر سورج اور چاند کے درمیان زمین حائل ہو جائے تو چاند کو سورج سے نور حاصل ہوگا، اسی طرح اگر آئینہ بالکل سورج کے مقابل نہ ہو، یا آئینہ اور سورج کے درمیان کوئی اور جسم حائل ہو، تو آئینہ کو سورج سے نور حاصل نہ ہوگا، پس جو حکام جان بوجھ کر غلط فیصلہ کرتے ہیں ان کو چونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تقابل حاصل نہیں رہتا، ان کے نفس کی شرارت حائل ہو جاتی ہے، یا وہ نفس کا آئینہ حکم خداوندی سے منحرف کر لیتے ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے استفادہ نہیں کر سکتے، اور ان کا فیصلہ، فیصلہ خداوندی شمار نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا ۱۳

سے نور۔۔۔۔۔ بمعنی ثابہ الشَّوْخُرُ۔۔۔۔۔ میں مستفید ہونا تو مسلم، پر یہ بات تو کوئی دیوانہ بھی نہیں کہہ سکتا (کہ) جو آفتاب کے بے واسطہ مُنَوَّر نہ ہو سکے وہ قمر سے بھی نہ ہو سکے، اور جو آفتاب کے بے واسطہ مُنَوَّر ہو تو وہ قمر سے بھی ضرور ہی مُنَوَّر ہوا کرے، ارتفاع شمس و قمر میں اکثر اختلاف ہوتا ہے جاڑوں میں ان دیواروں کی شمالی جانب جن کا طول شرقاً غرباً ہو، دور تک بوجہ کمی ارتفاع آفتاب زمین میں دھوپ نہیں ہوتی، اور بوجہ ارتفاع قمر وہ مواقع، قمر سے مُنَوَّر ہو جاتے ہیں، الغرض اتحاد مفعول فیما بین موصوف بالذات وموصوف بالعرض ضرور نہیں، اتحاد فعل ضرور ہے، ہاں جیسے بوجہ حیلولۃ ارض وانحرافِ آئینہ یا حیلولۃ اجسام آفتاب سے قمر و آئینہ کو تقابل ہی میسر نہیں آتا جو ادھر سے عطا ہو اور قمر اور آئینہ موصوف یا مُنَوَّر کہلائے، ایسے ہی حاکم ماتحت اگر دیدہ ودانستہ مخالف قانون سرکاری کرے، یا اولوالامر دیدہ ودانستہ مخالف قانون شریعت کرے، یا باوجود علم حقیقۃ الحال خلاف واقع حکم دے، تو پھر یوں کہو اس نے حاکم بالادست اور خداوند مالک علی الاطلاق سے منہ ہی موڑ لیا، یعنی وہ تقابل ہی نہ رہا جو ادھر سے افاضہ حکم ہوتا، اور ادھر سے قبول حکم کی نوبت آتی، اور اس کا حکم بواسطہ حکم بالائی کہلاتا۔

اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کی وجہ

ہے، جس سے احترازِ کلی ممتنع ہے۔۔۔۔۔ مخالفِ قانونِ خداوندی اور خلافِ واقع اس سے حکم سرزد ہو جائے، تو اس صورت میں بوجہ بقاِ تقابلِ معلوم۔۔۔۔۔ جس پر اس کا انقیاد و کوشش اتباعِ شاہد ہے۔۔۔۔۔ حکم تو حکمِ خداوندی رہے گا، البتہ محکوم بدل جائے گا، سو محکوم کا اختلاف و تبدیل، باعثِ اختلاف و تبدیلِ حکم ہو ہی نہیں سکتا، جو اس وقت مثلِ ظالمِ عمدہ مخالفِ عمدہ اس کو بھی سجادۂ قضا سے معزول سمجھتے، اور اس حکم کو منصبِ قضا سے علیحدہ خیال کیجئے،

۱۷ مابہ السُّنُور یعنی روشنی جس سے اشیاء مُنَوَّر ہوئی ہیں ۱۲ ۱۵ بواسطہ یعنی بالواسطہ ۱۲

۳۵ محکوم یعنی فیصلہ بدل جائے گا، اللہ کا فیصلہ اور ہوگا اور قاضی کا فیصلہ اور ۱۲

۱۷۵ اس وقت یعنی نادانستہ خلاف واقع حکم سرزد ہونے کے وقت ۱۲

۵۵ یعنی جان بوجھ کر ظلم اور فیصلہ خداوندی کی مخالفت کرنے والے کی طرح ۱۲

اور اس وجہ سے بدلائل نصراً المظاہر حق اس کے حکم کی تردید کی جائے، بلکہ جب اس کا حکم بمعنی مذکور حکم خدا تعالیٰ پھیرا، تو اس کی تعمیل واجب ہے اور اس کی تعظیم لایذیہ ہے یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ میں حفظ قضاء کا اہتمام بہت کچھ ہے، اور اکثر یہ فرماتے ہیں صَوْنًا لِلْقَضَاءِ "سو جس کسی کو خدا تعالیٰ کا لحاظ و پاس ہوگا، اور اس کے حکم کی عظمت اس کے دل میں مرکوز ہوگی، تو وہ قضائے قاضی کو بعد وضوح حقیقۃ الحال ایسا ہی سمجھے گا جیسا میں نے عرض کیا۔

حکم خداوندی کے لئے ظاہر اور باطن نافذ ہونا کیوں لازم ہے؟ بالجملة قضائے قاضی ————— بمعنی مابہ القضار ————— قضائے قاضی الحاجات اور حکم الحاکمین ہے مگر بالواسطہ، اور ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم کے لئے

نفوذ ظاہر سے باطن تک لازم ہے، بے واسطہ ہو یا بواسطہ، اہل ایمان کو ہر چند اس کی وجہ کی ضرورت نہیں، پڑ بہ اندیشہ تعصب ابنائے روزگار تصریح اولیٰ ہے، اس لئے یہ عرض ہے کہ جیسے "نور" بے واسطہ ہو یا بواسطہ اس کا کام تنویر ہے، جس پر واقع ہو اس کو روشن کر دیتا ہے، علیٰ ہذا القیاس "حرکت" بے واسطہ ہو یا بواسطہ ————— یعنی حرکت کشتی ہو مثلاً، یا حرکت جالس ————— اس کا کام تبدیل اوضاع ہے، ایسے ہی حکم خداوندی بے واسطہ ہو یا بواسطہ اس کا کام بھی نفوذ ظاہر اور باطن ہے، نور و حرکت مذکورین کے بواسطہ بھی موثر ہونے کی علت اگر یہ ہے کہ قاعلیت و قابلیت دونوں موجود ہیں، تو حکم خداوندی بالواسطہ نافذ ہونے کی علت بھی یہی قاعلیت و قابلیت تھی، سو یہ دونوں موجود، قاعلیت تو اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ خداوند عالم

۱۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ مظلوم کی مدد کرنا ضروری ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی مظلوم کی

حمایت میں اس قاضی کے درپے تغلیط ہو جائے جس نے اجتہادی خطا سے غلط فیصلہ کیا ہے ۱۲

۲۔ یعنی عہدہ قضا کا وقار باقی رکھنا ————— چنانچہ ہمیشہ عدلیہ کو انتظامیہ سے بالاتر سمجھا گیا ہے ۱۳

۳۔ مابہ القضا: یعنی وہ اختیار اور پاور جس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرتا ہے ۱۴

۴۔ بے واسطہ جیسے سورج کی روشنی، اور بالواسطہ جیسے چاند اور آئینہ کی روشنی ۱۵

۵۔ اوضاع، وضع کی جمع ہے: ایک جسم کے اجزاء کو دوسرے جسم کے اجزاء کے ساتھ جو تقابل حاصل ہوتا ہے اس کو وضع کہتے ہیں، مثلاً میز پر گلاس رکھا جائے تو گلاس کے اجزاء کو میز کے اجزاء سے ایک خاص تقابل ہوگا، یہی وضع ہے، پھر جب گلاس کو سرکار میز کے دوسرے حصہ پر لے جائیں تو وضع بدل جائے گی ۱۶

مَالِكُ الْمَلِكِ، اور قابلیت اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ تمام عالم اس کا مملوک، اور ظاہر ہے کہ نزاع باہمی میں حکم حاکم کا حاصل جو مفید مطلب مدعی یا مدعا علیہ ہو، یہی دینا دلانا، چھیننا چھنوا دینا ہوتا ہے، اور یہ دونوں فقط مالکیت و مملوکیّت پر موقوف ہیں، جن پر آیت وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وغیرہ شاہد ہیں، خدا کی مالکیت اور تمام اشیاء کی مملوکیّت اس آیت سے ظاہر و باہر، اور جب اختیارِ اعطاء و اخذ، مالکیت پر مبنی ہے، تو پھر حاکم و حاکمیت انبیاء کرام علیہم السلام وغیرہم کا مستعار ہونا آپ ظاہر ہے۔

مگر جیسے آئینہ مقابل آفتاب کی تنویر اسی مکان میں احرار اور زین منکوحہ ماتحت حکام کی حد اختیار سے خارج ہیں

جتنے اختیارات اس کو دیئے گئے ہیں، ایسے ہی انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کی حکومت انہی اختیارات تک محدود ہے جو ان کو دیئے گئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ احرار اور زوجہ غیران کی حد اختیار سے خارج ہیں، احرار اگر اس وجہ سے مستثنیٰ ہیں کہ بنی آدم میں سے کسی کی ملک میں آنہیں سکتے، تو زوجہ غیر اس لئے ان کے اختیار سے خارج ہے کہ وہ غیر کی ملک سے خارج نہیں ہو سکتی، وجہ عقلی تو اس کی جواب اول میں مرقوم ہے۔

وسیل نقلی | پُر زوجہ نقلی یہاں سن لیجئے، کلام اللہ میں بذیل محرمات یہ ارشاد ہے وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَاۃِ اِلَآ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ اِسْ قَانُوْنَ خَدَاوْنَدِی سے آشکارا ہے کہ مالکیت

ازواج — جس کا ثبوت جواب اول میں مفصل و مُشْتَرَح مذکور ہے — غیر منکوحہ محدود ہے، اس لئے تملیک قاضی بھی وہیں تک محدود رہے گی۔

بالجملہ قاضی اگر عمداً خلاف قانون شریعت کرے، یا باوجود علم حقیقۃ الحال جھوٹے گواہوں کی گواہی کے موافق حکم کرے، تو وہ نائب خداوندی ہی نہیں، جو یوں کہا جائے کہ اس کا حکم اہل میں حکم خداوندی ہے، پھر نافذ کیوں نہ ہوا؟ اور باطن تک کیوں نہ پہنچا؟ — اور احرار اور زوجہ غیر اس لئے مستثنیٰ ہیں کہ وہ حکومت قاضی سے خارج ہیں۔

غیر منکوحہ اور دیگر اموال | البتہ غیر منکوحہ اور اموال باقیہ زیر حکومت ہیں، چنانچہ اُجَلْ لَكُمْ مَآوَاہُ ذٰلِکُمْ اور خَلَقَ لَكُمْ مَآفِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا اس پر شاہد کہ غیر منکوحہ — بشرطیکہ از قسم دیگر محرمات

نہ ہو۔ اور اموال باقیہ قابل ملک ہر کس و ناکس ہیں، ادھر قاضی ناتپ خداوندی بعد خداوند کریم مالک الملک جو چیز جس کو چاہے دے، جس سے چاہے چھین لے، اور جو مالک اصلی ہوگا بے شک اس کو اختیار تملیک بھی ہوگا، بشرطیکہ جس کو مالک بنائے وہ قابل مالکیت ہو، اور جس چیز کا مالک بنائے وہ قابل ملک اور لائق ملکیت ہو، اور غیر منکوحہ اور اموال باقیہ میں بشہادت معلومہ دونوں موجود، اس لئے نفوذ قضاء قاضی بھی ظاہر سے باطن تک ضروری ہے، البتہ وہاں دروغ، مدعی اور گواہوں کے سر پر رہے گا، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ بلکہ بالتصریح، کتب خفیہ میں مرقوم ہے۔

قطعة من النار کا محمل | اور محمل حدیث **قُطْعَةُ مِنَ النَّارِ** بھی ان کے نزدیک یہی وہاں ہے اور کیوں نہ ہو حدیث مذکور دربارہ عدم نفوذ قضائے انص نہیں، چنانچہ بعد تنبیہ ہذا آپ بھی سمجھ لیں گے گو پہلے سے آپ دھوکے میں ہوں، ادھر دلائل نفوذ قضاء محکم و مستحکم، پھر کیوں کر عدم نفوذ پر حمل کر لیجئے؟

ہاں جیسے فقر کو عدم الملک لازم ہے، ایسے ہی اگر عذاب قطعة من النار کو عدم نفوذ قضاء

۱۔ اس عبارت کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ جانتا ضروری ہے کہ نصوص (قرآن و حدیث) کے معانی سمجھنے کیلئے اخلاف کے نزدیک یقینی ذرائع صرف چار ہیں: عبارتۃ النص، اشارۃ النص، دلالتۃ النص، اور اقتضائے انص۔

(۱) ہر کلام سے کسی نہ کسی مضمون کی ادائیگی مقصود ہوتی ہے، مثلاً **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** کا مقصود حمد باری تعالیٰ ہے، یہ مقصدی مضمون عبارتۃ النص کہلاتا ہے۔

(۲) اور اگر کلام کسی بات کو بیان کرنے کے لئے بولا تو نہیں گیا، مگر الفاظ اپنے لغوی معنی یا عرفی معنی یا لازمی معنی کے طور پر اس بات پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً سورہ حشر آیت ۱۷ میں اللہ پاک کا ارشاد ہے **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ** اس آیت میں مال فی کے مصارف کا بیان ہے، مگر فقیر کے لئے چونکہ عدم ملک لازم ہے کیونکہ لغت میں فقیر اسی کو کہتے ہیں جس کے پاس کچھ نہ ہو، یا برائے نام ہو، اس لئے اس آیت کے اشارہ سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ مکہ کے کفار کے استیلا مد قبضہ سے مہاجرین کا مال ان کی ملکیت سے نکل گیا، اسی لئے وہ فقرا کہلاتے۔

(۳) اور اگر کوئی بات نص کا بعینہ ترجمہ لغوی تو نہ ہو، مگر مرکزی مضمون سے زیادہ یا کم ہونے کی وجہ سے وہ بات ترجمہ لغوی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہو، تو اس کو دلالتۃ النص کہتے ہیں، مثلاً **لَا تَقْرَأُ لَهُمَا اُفٍّ** (والدین کو اُف نہ کہو) اس آیت سے سب و شتم اور ضرب کا بدرجہ اولیٰ حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ وہ تکلیف دینے میں اُف سے زیادہ ہیں، یا مثلاً **وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ رِزْقُهُمْ وَكَسْوَتُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ** (باقی ص ۴۶۷)

لازم ہوتا، تو جیسے لفظ لِّلْفَقْرَاءِ کو دربارہ خروج اموال از ملک اشارۃ النص کہتے ہیں، قطعۃ من النادر کو دربارہ عدم نفوذ قضاء اشارۃ النص کہتے، اور جیسے ضرب، ایذا میں اُف سے زیادہ ہے، اور اس لئے لَا تَقْلُ لَهَا اَيْت کو دربارہ حرمت ضرب اَبُو یُن دلالۃ النص کہتے ہیں، یا اپنا مال عزیز ہونے میں اپنے بدن سے کم تر ہے، اور اس لئے لفظ مولود کہ کو دربارہ استحقاق والد فی مال الاولاد دلالۃ النص کہنا لازم ہے، ایسے ہی لفظ قطعۃ من النادر کو دربارہ عذاب وغیرہ مضامین، عدم نفوذ قضاء سے زیادہ کم ہوتا، تو لفظ قطعۃ من النادر کو دربارہ عدم نفوذ قضاء دلالۃ النص کہہ سکتے ہیں، اور جیسے اعتناق، مالکیت پر موقوف ہے، اور اس وجہ سے اَعْتَقْتُ عَنِّي عَبْدًا لَكَ الْفَلَکِیُّ بِالْکَفِّ دَهْرًا کو دربارہ بیع اقتضاء النص کہتے ہیں، یا بایں وجہ کہ بے نیازی جو مفہوم صمدیت ہے، وجود اور کمالات وجود میں موصوف بالذات ہونے پر موقوف ہے اَللّٰهُ الصَّمَدُ کو خدا کے

(بقیہ ملے کا) (بچے کے باپ پر دودھ پلانے والی ماں کو، مطلقہ ہونے کی صورت میں، قاعدہ کے مطابق خرچ اور لباس دینا ضروری ہے) اس آیت میں باپ کو مولود کہہ گیا ہے یعنی وہ شخص جس کے لئے اولاد جنی گئی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بچہ باپ کے لئے ہے تو بچہ کا مال جو پیارا ہونے میں بچہ سے کم ہے، ضرور باپ کا ہوگا۔ (۴) اور اگر کوئی ایسی بات کہی گئی ہو جس کا صحیح ہونا، یا اس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً کسی امر زائد کے مان لینے پر موقوف ہو تو اس امر زائد کو اقتضاء النص کہتے ہیں، مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ: ”آپ میری طرف سے اپنا فلاں غلام ایک ہزار روپے کے بدل آزاد کر دیں،“ چنانچہ وکیل نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی موکل کی طرف سے ہوگی، اور اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے، کیونکہ اس توکیل کو صحیح بنانے کے لئے بیع مقدر مان لینا ضروری ہے۔ یا جیسے اَللّٰهُ الصَّمَدُ (اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں) اس آیت سے اقتضاء النص کے طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب بالذات، سمیع، بصیر، حی، مُرَبِّد وغیرہ صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہیں، کیونکہ ان اوصاف کے تسلیم کر لینے ہی پر بے نیازی کا ثبوت موقوف ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں جانتا چاہئے کہ قطعۃ من النادر سے اصول اربعہ مذکورہ میں سے کسی اصل کے ذریعہ یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا، کیونکہ یہ بات حدیث شریف کا نہ مقصدی مضمون ہے، نہ مقصدی مضمون کو لازم ہے، نہ ہی حدیث شریف سے بدرجہ اولیٰ سمجھا جاتا ہے، اور نہ تصحیح کلام کے لئے اس کا مقدر ماننا ضروری ہے، پس یہ حدیث شریف قضائے قاضی کے باطناً عدم نفاذ کے سلسلہ میں صریح تو کیا ہوتی کسی طرح بھی اس پر دلالت نہیں کرتی ۱۲

موجود بالذات ہونے میں اقتضائے انصاف کہنا لازم ہے، ایسے ہی اگر عدم نفوذ قضا عذاب قطعۃ من النار کے حق میں موقوف علیہ ہوتا، تو لفظ قطعۃ من النار کو دربارۃ عدم نفوذ قضا اقتضائے انصاف کہتے مگر اکثر حضرات غیر متقدمین زمانہ حال دیکھے ہوتے ہیں، ان کی فہم و فراست سے نہلہ پہ دہلہ! کچھ بعید نہیں کہ اشارۃ انصاف وغیرہ کے بدلے عبارتۃ انصاف ہونے کے قائل ہو جائیں، مگر ایسے صاحبوں کی باتوں کا جواب انہیں صاحبوں سے متصور ہے، جو یوں کہیں کہ لفظ قطعۃ من النار دربارۃ عذاب بھی کسی قسم کی نص نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور دربارۃ عدم نفوذ قضا نص نہیں، اور کوئی نص لائیے، اور دش نہیں بیش لے جاتیے، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو قضیہ ان الحکم بالادلة وغیرہ قضایا کے اضمح کو جو مبنائے تقریر ہذا ہیں، رد فرمائیے، اور بشرط حسن تردید دش نہیں بیش لے جاتیے، نہیں تو مقتضائے ایمان و فہم و انصاف یہ ہے کہ نفوذ قضا کے قائل ہو جائے، اور شرم دنیا کا لحاظ نہ فرمائیے، اَلْعَارُ خَيْرٌ مِنَ النَّارِ۔

وسائط کی خرابی کے اندیشہ کا جواب | باقی مداخلت دروغ دربارۃ حلت اگر مستبعد معلوم ہوتی ہو تو اول تو بعد دلائل مسطورۃ بالا

یہ استبعاد قابل التفات نہیں، دوسرے انسانیت و ایمان و صوم و صلوة وغیرہ حسنات و لد الزنا میں زنا داخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا نہ وہ پیدا ہوتا نہ آدمی کہلاتا نہ ایمان نصیب ہوتا نہ صوم و صلوة وغیرہ حسنات کی نوبت آتی، دروغ اگر بُرا ہے تو زنا بھی کچھ اچھا نہیں، حلت میں اگر کوئی خرابی نہیں تو آدمیت اور ایمان اور صوم اور صلوة وغیرہ حسنات ہی میں کیا نقصان ہے؟ حلت اگر کوئی اچھی چیز ہے تو یہ امور اس سے زیادہ اچھے ہیں، اگر سبب مداخلت قبیح بہ نسبت حسن متنع ہے، تو قصہ ولد الزنا میں یہ امتناع کیوں کر مبدل بامکان ہو گیا؟ وہاں اگر نفس مجامعت سبب ہے، اور وہ بُری نہیں، زنا ہونا اس پر عارض ہے دراصل سبب نہیں، تو یہاں بھی نفس قضا سبب ہے، وہ بُری نہیں، مخالف اصل ہو جانا اس پر عارض ہے دراصل سبب نہیں، نفس مجامعت کے بُری نہ ہونے کی اگر یہ دلیل ہے کہ اگر وہ بُری ہوتی تو نکاح بھی روا نہ ہوتا، اور فعل مجامعت کسی طرح درست ہی نہ ہوتا، تو نفس قضا کے بُرے نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر قضا بُری ہوتی تو نہ انبیاء و اولوالامر حاکم بناتے جاتے، اور نہ ان کو حکم کا کرنا جائز ہوتا۔

دفعہ ثامن کے دونوں جوابوں میں فرق | اس جواب میں اور اس جواب میں جو

اور جوابوں کے ساتھ اولہ کاملہ میں مرقوم ہو چکا، یہ فرق ہے کہ اُس میں اصل مقدمات مرقومہ یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علت ملک ہے، اور باقی مقدمات میں یا اس مقدمہ کی تائید ہے، یا اس کا اثبات ہے کہ کہاں قبضہ ہے، کہاں نہیں؟ کہاں ہو سکتا ہے کہاں نہیں ہو سکتا؟ اور اس جواب میں اصل مقدمات مسطورہ یہ ہے کہ حکم قاضی فرمان و حکم خداوندی ہے، باقی مقدمات اس کی تائید کے لئے ہیں، یا اس غرض سے مرقوم ہوئے ہیں کہ کہاں تک اس کا حکم چلتا ہے اور اس کے حکم کا پھیلاؤ ہے، اور کہاں تک نہیں؟ اور کون سی چیز قابل حکم حاکم ہے کون سی چیز نہیں؟

جواب اول میں مثالیوں کہا جائے کہ قبضہ سارق و غاصب اصل میں قبضہ نہیں، اس لئے کہ اس کو استقرار نہیں، کیونکہ بوجہ داورسی قاضی اس کو قرار نہیں، بلکہ وہ اس باب میں ایسا ہے جیسا دربارہ منع صوم و صلوة خون استحاضہ، یعنی جیسا خون استحاضہ عارضی ہے، مثل خون حیض طبعی نہیں، ایسا ہی قبضہ سارق و غاصب عارضی ہے طبعی نہیں، یعنی مقتضائے طبیعت حقیقتہ الامر نہیں، _____ استحاضہ میں اگر تشابہ رنگ خون، اتحاد مخرج موجب مغلطہ عوام ناواقفان ہو سکتا ہے، اور اہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے، اور یہی وجہ باعث اختلاف احکام ہو گئی، تو ایسے ہی تسلط سارق و غاصب بوجہ تشابہ صورت قبضہ موجب غلطی عوام ہو سکتا ہے، پڑا ہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے، اور یہی وجہ موجب اختلاف احکام ہے۔

علیٰ هذا القیاس اس جواب میں یوں کہتے حاکم ظالم جو دیدہ و دانستہ خلاف قانون شریعت کرے، یا باوجود علم حقیقتہ الامر مخالف اصل حکم دے، تو وہ اصل میں حاکم ہی نہیں، اور نہ اس کا فرمان مصداق حکم کیونکہ حاصل حکم مواقع معلومہ میں اعطاء یا سلب، اور ان دونوں باتوں کا اختیار مالکیت حاکم اور ملکیت عطاء و سلب پر موقوف ہے، اور ظاہر ہے کہ در صورت ظلم مالکیت و ملکیت کہاں؟ اگر یہ ہوتی تو ظلم ہی کیوں ہوتا؟ مگر تشابہ صورت جبر موجب مغالطہ عوام ہے، اور اسی وجہ سے ظالم کو حاکم، اور اس کے فرمان کو حکم کہتے ہیں، پڑا ہل فہم کے نزدیک وہ فرمان از قلم حکم نہیں، اور یہی وجہ باعث اختلاف آثار ہے، تسہیل کے لئے اتنا اشارہ کافی ہے، اور مقدمات کی غرض بھی اتنی بات سے واضح ہو جائے گی۔

کمال و بال بن گیا! | اس تقریر سے اہل فہم کو آشکارا ہو گیا ہوگا کہ یہ مسئلہ کس قدر

دقیق ہے؟ اور کتنے مقدمات کے لحاظ کی اس کے اثبات کے لئے ضرورت ہے اور یہی وجہ ہوئی جو اس قدر اس میں اختلاف ہوا، اور اہل ظاہر کو اتنا مستبعد معلوم ہوا، مگر آفریں ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اشباع پر کہ کہاں ان کا ذہن پہنچا؟ اور کیسی عمدہ بات قرآن و حدیث سے نکالی؟ لیکن موافق مصرعہ مشہور ”ای روشنی طبع تویر من بلا شدی“ یہ کہاں ہی ان کے حق میں ایک وبال ہو گیا، کم فہموں کے تیر ملامت کے نشانہ بن گئے، مگر انصاف سے دیکھتے تو اس میں وہ اتباع سنت ہے کہ اور باتوں میں نہیں، انبیاء کرام خصوصاً سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کچھ پوشش کفار ہوئی، بوجہ اعمال نہیں ہوئی، اس میں تو وہ معتقد ہی تھے قبل ادعائے نبوت، اس لئے کوئی مخوف، منکر اور دشمن اور مخالف نہ تھا، دعوائے نبوت کے بعد جو یہ شور نمونہ روز نشور کھڑا ہو گیا ہے، تو اس کا سبب یہی اقوال اور عقائد تھے۔ والسلام علی من اتبع الهدی، فقط



۹

محرم سے نکاح حدنا میں شبہ پر کیا کرتا ہے

مذاہب فقہاء ————— جمہور کی دلیل ————— امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل
 ————— امام صاحب کے عقلی دلائل ————— افعالِ حسیہ اور شرعیہ
 کی تعریف ————— نہیں اور نفی میں فرق ————— افعالِ شرعیہ کی نہیں ہیں
 شرعی قدرت ضروری ہے ————— بیچ کی دو قسمیں صحیح اور باطل —————
 نکاح کی دو قسمیں صحیح اور باطل ————— معاملات میں عدل ضروری ہے
 ————— بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا ————— منفعت
 ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں ————— منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار
 ہے ————— نکاح محرم نکاح صحیح ہے ————— محرم بھی محمل
 نکاح ہیں ————— نور الانوار کا قول تصریحات اکابر کے خلاف ہے —
 ————— زنا منعہ اور نکاح موقت کیوں حرام ہیں ؟ ————— درمعدہ صحیح
 حدیثوں سے ثابت ہے ————— ارتفاع حد زنا نکاح کے لئے لازم ہے
 ————— لا تنکحوا ما نکح اباؤکم سے حرمت مصاہرت بالزنا کا ثبوت
 ————— شرائع سابقہ اور نکاح محرم ————— نکاح محرم کا حال
 قتل جیسا ہے

۹

محارم سے نکاح

حدِ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

اگر کوئی شخص اپنے محرم سے ——— مثلاً ماں یا بہن سے ——— نکاح کرے، اور اس کے ساتھ ہم بستر بھی ہو جائے، تو اس پر زنا کی سزا واجب ہوگی یا نہیں؟ ——— ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر نکاح کرنے والے کو یہ بات معلوم تھی کہ وہ عورت اس کی محرم ہے، اور محرم سے نکاح حرام ہے، تو اس پر حدِ زنا واجب ہے، اور اگر وہ ناواقف تھا تو حد واجب نہیں ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہؒ، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام زفر کے نزدیک بہر صورت اس پر حد واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس نے جانتے ہوئے یہ حرکت کی ہے تو اس کو سخت عبرت ناک سزا دی جائے گی۔

جہور کی دلیل | فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ محرم کے ساتھ نکاح نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح جوازِ وطی کا سبب نہیں ہے۔

اس لئے یہ صرف نام نہاد نکاح ہے، حقیقت میں نکاح نہیں ہے، اس لئے اس نکاح کے بعد جو صحبت کی گئی ہے وہ زنا ہے، اور اس شخص پر حدِ زنا واجب ہے۔ جہور کے پاس صرف یہی ایک عقلی دلیل ہے۔

کوئی نقلی دلیل ان کے پاس نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل | اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس نقلی دلائل درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: حضرت برار رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری ملاقات میرے ماموں حضرت ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ سے ہوئی، وہ چند لوگوں کے ساتھ جا رہے تھے، اور ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا، میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے باپ کی وفات کے بعد نکاح کر لیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھیجا ہے کہ ہم اس کی گردن اڑا دیں، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کا مال اپنی تحویل میں کر لیں۔ یہ روایت ابو داؤد، ترمذی، مستدرک حاکم، ابن ماجہ، طحاوی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند احمد بن حنبل اور سنن بیہقی میں ہے۔

دوسری روایت: معاویہ بن قسره کے دادا معاویہ بن ایاس رضی اللہ عنہ کو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے آدمی کی طرف بھیجا تھا، جس نے اپنی بہو یعنی لڑکے کی بیوی سے نکاح کر لیا تھا، اور آپ نے حکم دیا تھا کہ اس کی گردن اڑا دی جائے، اور اس کے مال کا پانچواں حصہ لے لیا جائے۔ یہ روایت ابن ماجہ میں ہے۔

ان واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کی سزا جاری نہیں فرمائی ہے، کیونکہ زنا کی سزا یا تو کوڑے ہیں یا رجم (سنگسار کرنا) پس ثابت ہوا کہ محارم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حد تو واجب نہیں ہے، البتہ تعزیر اس کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ: مَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مَحْرَمٍ جَوْشَخِصِّ ابْنِ مَحْرَمٍ کے ساتھ صحبت کرے

فَاقْتُلُوْهُ

اس کو قتل کر دو!

یہ روایت ابن ماجہ اور ترمذی میں ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ مجرم کے ساتھ زنا کرنا عام زنا سے سخت جرم ہے، ایسا شخص اگر کنوارا بھی ہو، تو اس کو کوڑے مار کر چھوڑ نہیں دیا جاتے گا، بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر مجرم کے ساتھ نکاح کر کے صحبت کرے تو یہ بھی عام زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہذا ایسا شخص بھی تعزیراً اور سیاستاً قتل کیا جائے گا، زنا کی سزا اس پر جاری نہیں کی جائے گی، جس میں زانی اگر کنوارا ہوتا ہے تو شو کوڑے لگا کر چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ مجرم اس رعایت کا حق دار نہیں ہے۔

چوتھی روایت: ارشاد نبوی ہے کہ:

إِذَا سَأَلَ الْحَدُّ عَنْ
الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ يَكُنْ
كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ
الْإِمَامَ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ خَيْرٌ مِنْ
أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ۔

جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے
حدود ہٹا دو یعنی اگر مجرم کے لئے چھٹکارے
کی کوئی راہ ہو تو اس کی راہ کھول دو،
کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا
بہتر ہے اس سے کہ سزا دینے میں غلطی کرے

(مشکوۃ، کتاب الحدود، فصل ثانی)

یہ حدیث مرفوع بھی روایت کی گئی ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد کے طور پر بھی روایت کی گئی ہے، مگر وہ بھی حکماً مرفوع ہے، کیونکہ مضمون مذکور بالعقل نہیں ہے، نیز تمام مجتہدین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے، جو اس کی صحت کا ایک ثبوت ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے لئے شاہد بھی موجود ہے، اور وہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ جب انھوں نے زنا کا اقرار کیا تھا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کئی بار ٹلایا تھا، مگر جب وہ اپنے اقرار پر مصر رہے تو مجبوراً ان کو رجم کیا تھا۔

اسی حدیث سے فقہاء کرام نے یہ ضابطہ بنایا ہے کہ الْحَدُّ

تَنَدَّعَ بِالشَّيْهَاتِ (شبیہ کی وجہ سے حدود اٹھ جاتی ہیں) نیز حدیث مرفوع بھی ہے کہ اِدْسًا أَوْ الْمُحْدُوْدَ بِالشَّيْهَاتِ، یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ نے اپنی سند میں روایت کی ہے، تخریج کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی کا رسالہ ”القول الجازم فی سقوط الحد بکاح المحارم“ (ص ۱)

امام صاحب کے عقلی دلائل | حضرت قدس سرہ نے اولہ کامل میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کی دو عقلی دلیلیں

بیان فرمائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (النساء آیت ۱۳) میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے، یعنی محارم سے نکاح حرام ہے، جماع اور وطی کی حرمت کا بیان مقصود نہیں ہے، کیونکہ جماع تو ہر غیر شادی شدہ عورت سے حرام ہے، اس میں محارم کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز اس سے اوپر جو ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، اس میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، نیز آیت تحریم کے بعد جو آیت ہے وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَسَّاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِمَا وَالَكُمْ، اس میں بھی نکاح کی حلت کا بیان ہے، کیونکہ مال کے ذریعہ چاہنے کا مطلب مہر کے عوض میں نکاح کرنا ہے۔ الغرض ان قرائن سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ آیت تحریم میں نکاح کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اور نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے، اس لئے اس کی ممانعت کے لئے اختیار شرعی (مشروعیت) ضروری ہے، ورنہ نہیں، نہیں نہیں رہے گی، بلکہ نفی ہو جائے گی۔

افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف | اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں جن کاموں سے روکا گیا

ہے اُن کی دو قسمیں ہیں، افعال حسیہ اور افعال شرعیہ، افعال حسیہ وہ ہیں جن کا وہ مفہوم جو شریعت کے نازل ہونے سے پہلے تھا وہ بجا لہ وُرُودِ شرع کے بعد باقی رہا ہو، اس کے مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ۔ اور افعال شرعیہ

وہ ہیں جن کا اصلی مفہوم جو نزول شریعت سے پہلے تھا وہ ورود شرع کے بعد باقی نہ رہا ہو، جیسے نماز، روزہ، بیع، اجارہ اور نکاح وغیرہ۔

نہی اور نفی میں فرق | اسی طرح ممانعت کی بھی دو صورتیں ہیں،

نہی اور نفی، جس کام سے روکا گیا ہے اس کام کے کرنے پر اگر مخاطب قادر ہے تو وہ ”نہی“ ہے، ورنہ ”نفی“ ہے، جیسے لوٹے میں پانی نہ ہو، اور مخاطب سے کہا جائے کہ اس لوٹے میں سے پانی نہ پینا، تو یہ ممانعت ”نفی“ ہے، کیونکہ مخاطب پانی پینے پر قادر نہیں ہے، اور اگر لوٹے میں پانی موجود ہے اور پھر پینے سے روکا جائے تو یہ ممانعت ”نہی“ ہے

افعال شرعیہ کی نہی میں | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ کسی ممانعت کے ”نہی“ ہونے کے لئے جو قدرت ضروری ہے وہ افعال حسیہ میں تو حسی ہوتی ہے، مگر افعال

شرعیہ میں حسی قدرت کافی نہیں ہے، بلکہ ان سے روکنے کے لئے شرعی قدرت ضروری ہے، اور شرعی قدرت نام ہے جواز کا، یعنی شریعت کی نظر میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو مگر کسی خاص مصلحت کی وجہ سے منع کیا گیا ہو تو ممانعت ”نہی“ ہوگی۔

اس ضروری تمہید کے بعد جانتا چاہئے کہ آیت تحریم میں محرمات سے نکاح حرام کیا گیا ہے، اور نکاح فعل شرعی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نکاح محرم فی نفسہ جائز ہو، اور محرمات کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو، الغرض عورت کے محرم ہونے کی جہت سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ نکاح بر محل ہوگا، اور جب نکاح کا تحقق ہو گیا، تو وہ حد میں شبہ پیدا کرے گا، اور حدود و شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتی ہیں، لہذا کوئی شخص اپنے محرم سے نکاح کر کے دلی کرے گا، تو حد واجب نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی کل دو ہی قسمیں ہیں، نکاح صحیح اور نکاح باطل، نکاح صحیح وہ نکاح ہے جس میں نکاح کے تمام ارکان پائے جاتے ہوں، اور نکاح باطل وہ نکاح ہے جس میں نکاح کا کوئی رکن موجود نہ ہو۔ اب محرمات ابدیہ کے ساتھ نکاح میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں تمام ارکان موجود ہیں، علت فاعلی یعنی مرد میں جماع کی قدرت کا ہونا۔ موجود ہے، اسی طرح علت قابلہ۔

حرمت یعنی حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اَمَّا تَنْکَحُوْا میں نکاح ہے، جماع نہیں، اور چونکہ محل نہیں افعال اختیار یہ ہوتے ہیں، ورنہ در صورت عدم اختیار نہیں کرنا ہی لغو ہوگا، اس نہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا محرمات کے ساتھ منعقد ہونا فی حد ذاتہ ممکن ہے۔

علاوہ بریں نکاح کی علت فاعلہ موجود، علت قابلہ موجود، تراخی ممکن، اس پر بھی نکاح غیر ممکن ہونے کی کیا وجہ؟ _____ علت فاعلہ کا ثبوت تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ مرد قادر علی الجماع بنایا گیا، اس کے سوا اگر مرد و بارہ نکاح علت فاعلہ نہیں تو چاہیے نکاح کہیں بھی درست نہ ہو، _____ اور علت قابلہ کا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ عورت محل پیداوار، اور اگر عورت کو علت قابلہ نکاح نہ کہا جائے، تو چاہیے کسی طرح اور کسی کے ساتھ نکاح درست نہ ہووے۔

اور اس پر طرہ یہ کہ بدلت آیت نِسَاءُ کَمْ حَرْثٌ لَّکُمْ غرض اصلی نکاح سے تولد اولاد معلوم ہوتا ہے، اور اتنی بات میں محرمات اور غیر محرمات سب برابر ہیں، اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ محرمات کے ساتھ نکاح منعقد ہو سکتا ہے، اگرچہ وہ نکاح حرام و بدتر از زنا ہوگا۔ اور نہی کے معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلا ضرورت مراد لینا محض نا انصافی ہے، ہاں اگر ضروریات تحقق نکاح ممکن الاجتماع نہ ہوتے، یا موجود نہ ہوتے، تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ نکاح محرمات کو مُشاکَلَةٌ و مجازاً نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیش عند البائع، یا بیع میتہ و دم کو _____ جو

۱۵ حرام کی گئیں ہیں تم پر تمھاری مائیں ۱۲ ۱۵ طرہ یعنی اضافہ، علاوہ _____ اس پر اگر ارف میں جہور کی اس دلیل کا جواب ہے کہ نکاح کی غرض اور مقصود اصلی جواز و طہی ہے جواب یہ دیا ہے کہ نکاح کی غرض جواز و طہی ہے ہی نہیں، بلکہ تولد اولاد ہے، ارشاد باری نِسَاءُ کَمْ حَرْثٌ لَّکُمْ (عورتیں تمھاری کھیتی ہیں) اور ارشاد نبوی اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمْ الْاُمَمَ (میں تمھاری زیادتی کے ذریعہ دیگر امتوں پر فخر کروں گا) سے یہی غرض ثابت ہوتی ہے، اور و طہی چونکہ تولد کے لئے واسطہ ہے، اس لئے بالواسطہ وہ مقصود ہے، جس طرح بقائے انسان کے لئے غذا بالواسطہ مقصود ہے _____ اسی وجہ سے زنا حرام کیا گیا ہے، کیونکہ زانی کا اعلیٰ مقصد

شہوت رانی ہوتا ہے حصول اولاد مقصود نہیں ہوتا، نکاح مُتَعہ اور نکاح مُؤَقَّت کے حرام ہونے کی وجہ بھی یہی ہے ۱۲

۱۳ یعنی نفی مراد لینا ۱۲ ۱۳ تحقق: پایا جانا، ممکن الاجتماع: اکٹھا ہو سکرنا، مُشاکَلَةٌ: ہم شکل ہونا ۱۳

۱۵ اس چیز کو بیچنا جو بایع کی ملکیت میں نہیں ہے، بیع میتہ و دم: مردار اور خون کی بیع ۱۱

جواب: اقول: مجتہد صاحب! جواب تو آپ کے اس ارشاد کا یہی ہے کہ مجرد قول صاحب نور الانوار ہمارے ذمہ حجت نہیں، ہاں آپ اول یہ ثابت کیجئے کہ جو امر صاحب نور الانوار نے بیان کیا ہے، وہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول ہے، اور اس کے بعد بے شک آپ کی بات لائق جواب سمجھی جائے گی، اور جب تلک آپ اس امر کو ثابت نہ کریں گے، اس وقت تلک ہمارے ذمہ جواب دہی ہر گز نہیں ہے، اور اس بات کو تو آپ بھی جانتے ہوں گے کہ اتحاد و اشتراک مدعا کو اتحاد و اشتراک دلیل لازم نہیں ہے۔

بالجملہ ہم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہیں، تمام حقیقہ کے مقلد نہیں، عمل بالحدیث کے آپ بھی مدعی ہیں، ہم کو بھی اس قاعدہ مسلمہ جناب کے موافق اجازت دیجئے کہ حسب اقوال جملہ اہل ظاہر خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین آپ پر اعتراضات پیش کریں، اور آپ ان کی جواب دہی کے کفیل ہو جائیے، تماشا ہے کہ آپ تو نہ مفسرین کی سنیں نہ محدثین کی، چنانچہ تفسیر آیت اِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَانصَبْ اُیْس آپ نے فقط امام فخر الدین رازی کے ایک قول کے بھروسے صاحب تفسیر عباسی و بیضاوی و جلالین و مدارک و معالم التنزیل وغیرہ کا خلاف کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کے لئے خلاف اقوال جمیع محدثین و مفسرین آپ نے محض احتمال سے کام نہ نکالا، بلکہ قوت اجتہاد یہ جوش کرتی ہے تو ائمہ لغت کی بھی نہیں سنتے چنانچہ لفظ ”فقیر“ کے معنی جو آپ نے بیان کئے ہیں اسی سے یہ امر کا لعیان معلوم ہوتا ہے، اور ہم کو مخالفت قول صاحب نور الانوار سے دھمکایا جاتا ہے!

۱۔ جواب کا حاصل چار باتیں ہیں (۱) گفتگو امام اعظم کے مذہب کے پیش نظر ہے، اور صاحب نور الانوار نے اس کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ امام اعظم کا مذہب ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر صاحبین کا مذہب ہو، (۲) صیح صادق کی عبارت نور الانوار کے خلاف ہے (۳) علامہ ابن ہمام نے اصحاب اصول کی اس قسم کی باتوں کی تاویل کی ہے (یہ تاویل آگے زیر عنوان نور الانوار کے قول کی تاویل ”آری ہے“ (۴) نور الانوار کی یہ بات اکابر اخاف کی تصریحات کے خلاف ہے، (یہ جواب بھی آگے آ رہا ہے) ۱۲ یعنی دو آدمیوں کا دعویٰ ایک ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دونوں کی دلیل بھی ایک ہو، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنا مدعا ایک دلیل سے ثابت کرے، اور دوسرا شخص دوسری دلیل سے، اس لئے ممکن ہے کہ صاحب نور الانوار امام اعظم کا مذہب کسی اور دلیل سے ثابت کرتے ہوں، اور اس آیت کو امام اعظم کی دلیل نہ سمجھتے ہوں، اس لئے انھوں نے یہ بات لکھ دی ہو ۱۲

کے خلاف امام صاحب سے منقول ہو یا اس قول کی وجہ سے کسی قاعدہ مسلمہ امام میں فرق آتا ہو تو پھر آپ کا ارشاد بجا و درست !

بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل | جانتا چاہئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ بیع یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور حنفیہ کے نزدیک جو تیسری قسم بھی ہے جس کو وہ بیع فاسد کہتے ہیں وہ فی الحقیقت جدا قسم نہیں، بیع صحیح اور بیع باطل کو تو سب جانتے ہیں کہ بیع صحیح وہ ہے جس میں جمیع ضروریات بیع موجود ہوں، اور بیع باطل وہ ہے کہ ارکان بیع میں سے کوئی رکن معدوم ہو۔

بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں | ہاں بیع فاسد جو ایک تیسری قسم جدا معلوم ہوتی ہے، اور غیر حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے، اس کے معنی البتہ بیان کرنے ضروری ہیں، سو جانتا چاہئے! بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ بیع فاسد فی الحقیقت کوئی تیسری قسم مستقل نہیں، بلکہ بیع باطل اور بیع صحیح کے ہی انضمام سے بیع فاسد پیدا ہوتی ہے، اور جس جگہ بیع صحیح و باطل اکٹھی ہو جاتی ہیں ان کے مجموعہ کا نام بیع فاسد ہوتا ہے، ورنہ فی الحقیقت بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں۔

مثلاً، اگر کوئی شخص ایک درہم بعوض دو درہم بیع کرے، یا سیر بھر گہو سوا سیر گہو کے عوض میں بیچ ڈالے، تو اگرچہ بظاہر وہ ایک بیع معلوم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اکثر اس کو بیع باطل کہتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ بیع صحیح تو کہہ ہی نہیں سکتے، مگر بعد تاامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ ضرور مذکورہ میں ایک بیع نہیں، بلکہ دو بیع ہیں، ایک صحیح اور دوسری باطل مثلاً صورت اولیٰ میں ایک درہم کی بیع ایک درہم کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، رہا دوسرا درہم چونکہ اس کے مقابلہ میں کوئی بدل نہیں تو بوجہ انعدام رکن بیع یہ بیع باطل کہلائے گی، اور صورت ثانیہ میں سیر بھر کی بیع سیر بھر کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، اور باقی پاؤ بھر کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ رکن بیع یعنی عوض معدوم ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اور بیوع فاسدہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص ہزار روپیہ کو اپنا گھر بیچ ڈالے، اور مہینہ بھر رہنے کی شرط کر لے، یا غلام کو ستور روپیہ کو بیع کر دے، اور ایک

۱۔ یعنی ائمہ ثلاثہ بیع باطل اور فاسد کو مترادف کہتے ہیں، ان کے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں کسی طرح بھی ان میں فرق نہیں

ہفتہ خدمت کرانے کی شرط لگائے، تو ظاہر ہے کہ ان تمام صورتوں میں گھر اور غلام کے مقابلہ میں تو زر من ہو جائے گا، اور یہ عقد صحیح سمجھا جائے گا، ہاں دوسرا عقد جو فی الحقیقت عقد اجارہ ہے بلا عوض باقی رہ جائے گا، اور اس وجہ سے اس کو باطل کہنا پڑے گا۔

الحاصل: بیع فاسد میں دو عقد ہوتے ہیں، ایک تو بالکل صحیح، دوسرا محض باطل، اور بوجہ عرض اتصال بین العقدین ایک کی خرابی دوسرے پر اسی طرح طاری ہو جاتی ہے، جیسے مثلاً بن بریانی وغیرہ طعام لذیذ میں زہر ملا دینے سے خرابی آ جاتی ہے، اور اس فساد عارضی کی وجہ سے بیع صحیح کا حکم بھی نہیں ظاہر ہوتا، اس لئے بیوع مذکورہ میں مبیع بیع صحیح تو بعد القبض مملوک ہو جائے گی، ہاں مبیع بیع باطل بوجہ بطلان بیع بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی۔

مثلاً: صورت مذکورہ میں جس قدر مبیع کے مقابلہ میں ثمن ہوگا وہ تو بعد قبض مملوک مشتری ہو جائے گی، اور جس قدر مبیع کے مقابلہ میں عوض ہی نہیں تو بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی، مگر چونکہ دونوں مبیع آپس میں مخلوط ہیں، اور ایک دوسرے سے متماثر نہیں، مثلاً مثال مذکور میں یہ بات تو یقینی کہ پاؤ سیر کے مقابلہ میں چونکہ بدل نہیں، تو اس کی بیع باطل ہوگی، اور سیر بھر باقی کی صحیح ہوگی، لیکن یہ تمیز نہیں ہو سکتی کہ وہ سیر بھر کون سا ہے؟ اور وہ پاؤ بھر کون سا؟ بلکہ ہر دانہ میں ہر دو احتمال مذکور موجود ہیں، اور ہر ایک جزو مبیع میں مملوک وغیرہ مملوک ہونے کا برابر گمان ہوتا ہے، اس لئے نظر برا احتمال عدم ملک تو ہر جزو میں فساد آئے گا، اور نظر برا احتمال مملوکیۃ بعد القبض سوا سیر کا سوا سیر مملوک مشتری ہو جائے گا، اور قیمت اس کی حسب نرخ بازار مشتری کو دینی پڑے گی، اہل فہم سے تو یہی امید ہے کہ خفیہ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، ہاں بے انصافی کا کچھ علاج نہیں!

نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل | بالجملة جب یہ بات محقق ہو گئی کہ بیع واحد یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور بیع فاسد جو حسب تسلیم خفیہ تیسری قسم معلوم ہوتی ہے، وہ درحقیقت بیع واحد ہی نہیں بلکہ مجموعہ بیعین ہے، ایک

۱۔ تمام نسخوں میں اصل عبارت "عروض اتصال" تھی، مگر صحیح عبارت وہ ہے جو کتاب میں درج کی گئی ہے جس کا ترجمہ ہے: "دونوں عقدوں کے درمیان جوڑ عارض ہونے کی وجہ سے" یعنی یہ دونوں عقد ایسے ایک ساتھ ہیں کہ جدا ہو ہی نہیں سکتے ۲۔ مثلاً: ایک قسم کا میٹھا پلاؤ جس میں نیبو کی ترشی بھی ڈالی جاتی ہے ۱۲

صحیح اور ایک باطل، کم مر۔ تو اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ یہی حال بعینہ عقد نکاح کا سمجھنا چاہتے یعنی نکاح بھی یا صحیح ہوگا یا باطل، اور نکاح صحیح وہ ہوگا جس میں صحیح ارکان نکاح۔۔۔۔۔ مثل عدت فاعلہ، وعلت قابلہ نکاح، وایجاب وقبول۔۔۔۔۔ موجود ہوں، اور نکاح باطل وہ ہوگا جہاں ضروریات و ارکان عقد نکاح میں نقصان ہو۔

نکاح فاسد نہ ہونے کی وجہ | باقی اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ جیسا بیع میں بوجہ اجتماع بیع صحیح و بیع باطل قسم ثالث یعنی بیع فاسد نکل آئی تھی

اسی کے موافق نکاح میں بھی قسم ثالث ہونی چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر عرض کر چکا ہوں کہ بیع فاسد بوجہ اجتماع بیعتین مذکور تین حاصل ہوتی ہے، سو اگر عقد نکاح میں بھی یہ قسم ثالث نکالی جائے گی، تو حسب گزارش سابق دو نکاح یعنی صحیح و باطل ایک محل میں مجتمع ماننے پڑیں گے، وہو باطل بالبداهۃ، کون نہیں جانتا کہ بیع میں تو جس قدر کو چاہو بیع بنا لو، کوئی مقدار معین نہیں، خواہ موزونات میں سے ہو، خواہ مکملات، وذرعات و معدودات میں سے، مثلاً یوں نہیں کہہ سکتے کہ مقدار بیع واحد سیر بھر ہونی چاہئے، کم زیادہ نہ ہو، یا گز بھر ہی ہو کم و بیش نہ ہو، اس لئے صورت مذکورہ میں یہ کہنا درست ہوا کہ مثلاً درہم واحد تو ایک بیع ہے، اور دوسرا درہم دوسری بیع، اور دوسری مثال میں سیر بھر اگر ایک بیع ہے تو پاؤ سیر دوسری بیع، اگرچہ بظاہر بوجہ عدم تفصیل عاقدین بیع واحد معلوم ہوتی ہے، بخلاف عقد نکاح کے، اس میں معقود علیہ معین ہوتا ہے، کمی بیشی کا احتمال ہی نہیں، سب جانتے ہیں کہ جس عورت سے نکاح کیا جاتا ہے وہ ساری ہی منکوحہ ہوتی ہے، یہ ممکن ہی نہیں کہ بعض منکوحہ ہو اور بعض غیر منکوحہ، بلکہ اگر زوج بوقت نکاح تَزَوَّجْتُ نِصْفَكَ کہے تو مذہب اصح

۱۔ علامہ ابن ہمام فتح القدیر (ص ۱۴۷) میں تحریر فرماتے ہیں: لافرق بینہما فی النکاح بخلاف البیع (نکاح میں فاسد و باطل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے) علامہ شامی نے بحث کے بعد لکھا ہے والحاصل انہ لافرق بینہما فی غیر العدة (ص ۲۸) خلاصہ بحث یہ ہے کہ نکاح فاسد و باطل میں عدت کے علاوہ دیگر امور میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ۲۔ موزونات، تولی جانے والی چیزیں، مکملات: پیمانہ سے ناپی جانے والی

چیزیں، مذرعات: گز سے ناپی جانے والی چیزیں، معدودات: گنی جانے والی چیزیں ۱۲

۳۔ میں تیرے نصف سے نکاح کرتا ہوں ۱۳

اور احوط یہ ہے کہ نکاح ہی نہیں ہوتا۔

علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص عقد واحد میں دو عورتوں سے نکاح کر لے، تو گو بظاہر ایک عقد ہے، مگر فی الحقیقت دو عقد جدا جدا مستقل سمجھے جائیں گے، بخلاف مبیع، کہ چھٹانک سے لے کر ہزار من تک، اور گرہ سے لے کر لاکھ گز تک مبیع واحد ہو سکتی ہے، کوئی مقدار معین نہیں۔

اور اس امر کا ثبوت کہ بیع میں تمام معقود علیہ مبیع واحد سمجھا جاتا ہے، اور نکاح میں ہر عورت کو معقود علیہ مستقل قرار دیا جاتا ہے، کتب فقہ میں بھی موجود ہے۔ دیکھئے اکتب فقہ میں لکھتے ہیں کہ اگر حر و عبد کو ملا کر، یا میتہ و ذبیحہ کو جمع کر کے ایک عقد میں بیع کر دیا جائے، تو عبد و ذبیحہ کی بیع بھی باطل ہو جائے گی، اور اگر اجنبیہ و محرمہ زید کا نکاح عقد واحد میں زید کے ساتھ کر دی جائے تو اجنبیہ کے نکاح میں کچھ خلل نہیں آتا، سو اس فرق کی وجہ ظاہر ہے کہ وہی تعیین و عدم تعیین معقود علیہ ہے۔

ایک شبہ ہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ جب عقد بیع میں معقود علیہ معین نہیں ہوتا، بلکہ عاقدین کو اختیار ہے جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دے دیں، تو پھر صورت مذکورہ سابقہ بیع فاسد میں بدون تصریح عاقدین سیر بھر کو ایک معقود علیہ اور پانچ سو کو معقود علیہ ثانی، اور ایک ام کو ایک معقود علیہ اور ثانی کو معقود علیہ ثانی اپنی طرف سے مقرر کر لینا تحکیم محض ہے۔

جواب اس لئے یہ گزارش ہے کہ دراصل عقد بیع میں معقود علیہ معین نہیں ہوتا، یعنی جیسا عقد نکاح میں معقود علیہ معین ہے، اور تعیین کسی حالت میں اس سے جدا نہیں ہوتی، بیع میں یہ تعیین نہیں، مگر ہاں بوجہ امور خارجہ تعیین آجاتی ہے، مثلاً خود عاقدین کے تعیین کرنے سے معقود علیہ معین ہو جاتا ہے، علیٰ ہذا القیاس ان صورتوں میں کہ جن میں بوقت تقابل فضل خالی عن العوض متحقق ہو جاتے، تعیین آجاتی ہے، مثلاً صورت مذکورہ میں جو ایک درہم و دوسرا درہم کے عوض بیع کیا جاتا ہے، تو اگرچہ عاقدین دونوں درہموں کو معقود علیہ واحد کہتے ہیں، مگر چونکہ دوسرا درہم کے مقابلہ کوئی عوض نہیں، تو بالضرور یہی کہنا پڑے گا کہ ایک درہم کے مقابلہ میں ایک

لے فتاویٰ عالمگیری میں ہے: وَلَوْ أَضَافَ النِّكَاحَ إِلَى نِصْفِ الْمَرْأَةِ، فِيهِ رَوَايَتَانِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ نِكَاحُ
اگر نکاح کی نسبت آدمی عورت کی طرف کی تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور صحیح روایت یہ ہے کہ نکاح درست
نہ ہوگا۔ ۱۲ جس وقت دونوں عوضوں کا باہم مقابلہ کریں اور کچھ مبیع بغیر عوض کے رہ جائے ۱۲

درہم ہوگا، اور دوسرا درہم دوسری پہنچ ہوگی، ہاں بوقت اختلاف جنس مبیع و ثمن چونکہ کسی زیادتی بالیقین متحقق نہیں ہوتی، اس لئے عاقدین کو اختیار ہے کہ جس قدر کو چاہیں معذور علیہ قرار دے لیں۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعد تامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ جملہ امور شرعیہ میں کسی صفت باری کا ظہور ہوتا ہے، اور کسی نہ کسی صفت کے ماتحت داخل ہوتے ہیں، مثلاً حج میں صفت محبت کا ظہور ہوتا ہے، تو زکوٰۃ میں صفت قضاے حاجت کا، ایسے ہی بیع و شراء میں صفت عدل کا ظہور ہے، اس وجہ سے ربا حرام ہوا، اور معاملات میں شرط زائد لگانی ممنوع ہوئی۔

مگر جہاں کہیں کہ بدلتین مختلف الجنس ہوں یعنی کسی سے کوئی نفع مقصود ہو، کسی سے کوئی، تو وہاں تو بیانہ مساوات بدلتین بجز رضائے عاقدین اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ کسی

زیادتی جب ہی متحقق ہو سکتی ہے جب اشیاء متحدہ الجنس ہوں، مثلاً ایک جسم کو تو دوسرے جسم کی بہ نسبت کم زیادہ کہہ سکتے ہیں، مگر حرارت و برودت و اَصْوَات و اَلْوَان کے اعتبار سے جسم کو چھوٹا بڑا نہیں کہہ سکتے، ہاں رضائے عاقدین کی وجہ سے مساوات وغیرہ متحقق ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص کو من بھرانا ج کے ساتھ اتنی رغبت ہے جس قدر دوسرے کو ایک روپیہ کے ساتھ اب ان کی رغبت کی مساوات کی وجہ سے من بھرانا ج اور ایک روپیہ کو باوجود اختلاف جنس مساوی کہہ دیں گے، اور ہر ایک کی بیج دوسرے کے مقابلہ میں جائز ہوگی۔

اور جس حالت میں کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں | میں ایک ہی طرح کے منافع ہوں، اور کوئی فرق

معتد بہ نہ ہو سکے، مثلاً گیسوں کو گیسوں کے مقابلہ میں بیچا جائے تو یہاں تعین فی حد ذاتہ موجود ہے، اس کی ضرورت نہیں کہ کسی وجہ خارجی مثل رضائے عاقدین سے ان میں مساوات ثابت کی جائے، اور اگر بالفرض عاقدین اس میں اپنی طرف سے کمی زیادتی کرنی چاہیں، تو مساوات اصلی کے روبرو کچھ کارگر نہ ہوگی، کیونکہ حصول منفعت دونوں میں برابر، میلان طبع میں باعتبار اصل کچھ فرق نہیں، پھر کمی زیادتی کرنی محض لغو ہوگی۔

منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے | ہاں اگر کوئی ایسی چیز ہو کہ باوجود اتحاد

فی الجنس پھر بھی ان کے منافع میں فرق معتد بہ ہو، مثلاً بیع حیوانات جو بمقابلہ حیوانات کی جائے، تو بے شک عاقدین کو حسب رغبت اختیار کی ویشی ہوگا۔

اس تقریر کے بعد عقد بیع میں قسم ثالث یعنی بیع فاسد کا ہونا، اور عقد نکاح میں اس احتمال ثالث کے نہ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی۔

نکاح محارم، نکاح صحیح ہے | اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح کی کل دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا صحیح یا باطل،

قسم ثالث کی گنجائش نہیں، اور نکاح صحیح اور باطل کی تعریف اوپر گزر چکی ہے کہ نکاح مستجمع جملہ احکام کو صحیح کہتے ہیں، اور جس نکاح میں جملہ ارکان موجود نہ ہوں وہ نکاح باطل ہے یعنی سرے سے وہاں وجود نکاح ہی نہیں ہوتا، تو اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ نکاح محارم کو کون سی قسم میں داخل کرو گے؟ اور کون سے نکاح کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟ سب جانتے ہیں کہ رکن نکاح وجود عاقدین و تراضی طرفین ہے اور بس، اور یہ تمام امور نکاح محرمات میں موجود، پھر یہ کہنا کہ محرمات سے نکاح منعقد ہی نہیں ہو سکتا دعویٰ بلا دلیل نہیں تو کیا ہے؟ آپ بہت سے بہت فرمائیں گے تو یہ فرمائیں گے کہ نکاح محارم میں علت قابلہ یعنی محل نکاح موجود نہیں، کیونکہ محل نکاح محکلات ہیں، چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی یہی ارشاد فرمایا ہے، مگر بروئے انصاف اس امر کا انکار کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔

سب عورتیں محل نکاح ہیں | یہ بات سب جانتے ہیں کہ محل نکاح اصل میں تمام عورتیں ہیں، اور قابلیت نکاح و حصول غرض نکاح یعنی تولد اولاد

میں تمام عورتیں مساویۃ الاقدام ہیں، ورنہ چاہئے کسی عورت کا نکاح کسی مرد سے درست نہ ہو، اور ادیان سابقہ میں محرمات سے نکاح درست ہونا بھی اس دعوے کے لئے دلیل ظاہر ہے، چنانچہ بحوالہ صبح صادق پمضمون عرض کر چکا ہوں، غرض یہ عذر بھی آپ کا پیش نہیں چل سکتا۔

اور جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح محارم میں جملہ ارکان عقد موجود ہیں، تو باطل کہنا تو باطل ہوگا، ناچار صحیح کہنا پڑے گا، کیونکہ اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا۔

صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں | مگر خدا کے لئے صحیح کے معنی جائز کے نہ سمجھئے آپ کے فہم ثاقب سے کچھ بعید نہیں کہ جواز نکاح

محارم کی تہمت ہمارے ذمہ لگائی جائے، چنانچہ آپ کے بعض ہم مشرب ایسا کر بھی چکے ہیں ہماری مراد صحیح سے وہ ہے جو مقابل باطل ہے، مقابل حرام مراد نہیں، کیا ہوتا ہے؟
اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب تقریر مرقومہ بالا سے یہ بات محقق ہو چکی کہ نکاح محارم بوجہ فراہمی جملہ ضروریات نکاح دراصل نکاح تام ہوگا، ہاں اس کا اشد حرام و مذموم ہونا مسلم، مگر فقط اس امر سے اس کا بطلان لازم نہیں آتا، تو بروئے انصاف اب ہم کو کسی اور دلیل کی ثبوت دہما کے لئے احتیاج نہیں، ہاں اگر قول امام اس کے مخالف ہو تو پھر بے شک ہمارا کہنا از قبیل توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ القائل سمجھا جائے گا، لیکن سوائے امام اور کسی کے قول سے ہم پر حجت قائم کرنا بعید از عقل ہے۔

مگر تاہم یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے قول کی تائید کے لئے ایک ڈوسند بھی پیش کریں، کیونکہ ہمارے مجتہد صاحب کو نقل اقوال کا بہت شوق ہے،
ہدایہ سے سب عورتوں کے محل نکاح ہونے کا ثبوت
بلکہ اکثر جگہ بے محل و بے ضرورت بھی نقل عبارات کرنے لگتے ہیں:

قال فی الہدایۃ: وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَا یَحِلُّ لَهَا نِكَاحُهَا، فَوَطَّئَهَا لَا یَجِبُ عَلَیْهِ الْحَدُّ عِنْدَ ابْنِ حَنِفِیۃٍ، لَکِنِّہُ یُوجِبُ عِقَابًا اِذَا كَانَ عَلَمًا بِذٰلِکَ، وَقَالَ ابُو یُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَالشَّافِعِیُّ عَلَیْہِ الْحَدُّ اِذَا كَانَ عَالِمًا بِذٰلِکَ، لِاَنَّهُ عَقْدٌ لَمْ یُصَادَفْ مَحَلُّہُ فِیْلُغُوْ، کَمَا اِذَا اُضِیْفَ اِلِی الذِّکُوْر، وَهٰذَا اِنَّ مَحَلَّ التَّصْرِیْفِ مَا یَکُوْنُ مَحَلًّا لِحَکْمِہِ، وَحُکْمُہُ الْحِلُّ، وَہِی مِنَ الْمَحْرَمَاتِ وَابْنُ حَنِفِیۃٍ اِنْ الْعَقْدَ صَادَفَ مَحَلُّہُ، لِاَنَّ مَحَلَّ التَّصْرِیْفِ مَا یَقْبَلُ مَقْصُوْدَہُ، وَالْاُنْثٰی مِنْ بَنَاتِ بَنی اٰدَمَ قَابِلَةٌ لِلنَّوَالدِّ، وَہُوَ الْمَقْصُوْدُ، فَکَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَنْعَقِدَ فِی حَقِّ جَمِیْعِ الْاَحْکَامِ، اِلَّا اَنَّهُ تَقَاعَدَ عَنْ اِفَادَۃِ حَقِیْقَۃِ الْحِلِّ، فِیْوَرِثُ الشَّبَہَ، اِلٰی اٰخِرِ مَا قَالَ (ص ۲۹۶ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ)

(ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا کہ اس شخص کے لئے اس عورت سے نکاح جائز نہیں تھا، پھر اس کے ساتھ ہم بستری بھی کر لی، تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد واجب نہیں ہے، البتہ سزا کے طور پر اس کو سخت تکلیف پہنچائی جائے گی، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، اور صاحبین اور امام

شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر حدود واجب ہے، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، کیونکہ یہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس نے اپنے محل کو نہیں پایا، (یعنی جس عورت کی طرف عقد نکاح کی نسبت کی گئی ہے، وہ نکاح کا محل نہیں ہے) لہذا وہ نکاح بیکار اور لغو ہوگا، جیسا کہ کسی مرد کے ساتھ نکاح کرنا۔ اور اس عقد کا محل کو نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کا حکم قبول کرے، اور عقد نکاح کا حکم حلیت و طہی ہے، اور یہ منکوحہ محرمات ابدیہ میں سے ہے (اس لئے یہ عورت نکاح کا حکم قبول نہیں کر سکتی)

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد نکاح نے اپنے محل کو پایا ہے، کیونکہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کی غرض اور مقصود کو قبول کرے، اور تمام عورتیں (خواہ محرمات ہوں یا غیر محرمات) توالد و تناسل کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور یہی نکاح کی غرض ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے تمام احکام کے حق میں منعقد ہو جائے، مگر یہ نکاح حلیت و طہی کا فائدہ دینے سے عاجز رہ گیا ہے (اس لئے کہ شریعت نے محرمات سے نکاح حرام کیا ہے) پس یہ نکاح شبہ پیدا کرے گا

مخدوم من! اب ملاحظہ فرمائیے کہ تقریر صاحب ہدایہ و عبارت ادلہ میں توافق ہے یا نہیں؟ دیکھئے! بجز فرق اجمال و تفصیل اور کچھ تفاوت نہیں، اور چونکہ ادلہ کا ملہ میں یہ مطلب مفصلاً موجود ہے، تو اس لئے عبارت مذکورہ کا ماحصل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

نکاح محارم میں حلیت کا شبہ سب کے نزدیک مسلم ہے | ہاں یہ عرض ہے کہ عبارت مذکورہ میں جملہ وقال ابو یوسف و محمد

والشافعی: علیہ الحد اذا کان عالمًا بذلک، بشرط فہم اس پر دال ہے کہ ان حضرات ثلاثہ کے نزدیک بھی نکاح محارم میں شبہ حلیت ضرور آجاتا ہے، ورنہ اگر کسی قسم کا شبہ نہ تھا، تو در صورت عدم علم بھی اجرائے حد زنا ضرور ہونا چاہئے تھا، غرض شبہ حلیت سب کے نزدیک مسلم معلوم ہوتا ہے، فرق ہے تو یہ ہے کہ عند الامام قوی ہے، اور در صورت علم حرمت بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ تمام ارکان موجود ہیں، اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک اس قدر قوی نہیں کہ در صورت علم حرمت بھی دافع حد ہو جائے، مگر بروئے انصاف قول امام راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ بعض عبارات ہدایہ و فتح القدیر وغیرہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

نکاح محارم نکل حقیقی ہے، علامہ ابن ہمام کا حوالہ | اور صاحب فتح القدیر نے تو اس مسئلہ کو بہت شرح و بسط سے لکھا؟

۱۔ مگر عام قارئین کی سہولت کے لئے اوپر عبارت کا ترجمہ کر دیا گیا ہے ۱۲۔

اور تائید قول امام کے لئے دلیل عقلی و نقلی بھی بیان کی ہیں، مگر چونکہ ہمارا اور آپ کا تنازع فقط اس امر میں ہے کہ عند الخفیہ نکاح محارم نکاح حقیقی ہے، یا نکاح باطل و مجازی ہے؟ اس لئے اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں، دیکھئے! امام ابن ہمام صاحبین و امام شافعی رحمہما کا استدلال بیان فرماتے ہیں:

لَاَنَّ مَحَلَّ الْعَقْدِ مَا يُقْبَلُ حَكْمُهُ وَحَكْمُهُ
الْمَحَلُّ، وَهَذِهِ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ فِي سَائِرِ
الْحَالَاتِ، فَكَانَ الثَّابِتُ صَوْرَةَ الْعَقْدِ
لَا انْعِقَادَهُ، لِأَنَّهُ لَا انْعِقَادَ فِي غَيْرِ الْمَحَلِّ
كَمَا لَوْ عَقَّدَ عَلَى ذَكَرٍ.

(کیونکہ عقد کا محل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو عقد کا حکم قبول کریں، اور عقد کا حکم طہارت ہے، اور یہ عورتیں بہر حال محرمات ہیں، لہذا عقد کی صرف صورت پائی جائے گی حقیقۃً عقد کا ثبوت نہ ہوگا، کیونکہ غیر محل میں انعقاد نہیں ہوا کرتا، جیسے کوئی شخص کسی مرد سے نکاح کرے)

اور استدلال امام ابو حنیفہ رحمہما کا اس طرح پر بیان کیا ہے:

لَاَنَّ الْمَحَلِّيَّةَ لَيْسَتْ لِقَبُولِ الْحِلِّ،
بَلْ لِقَبُولِ الْمَقَاصِدِ مِنَ الْعَقْدِ، وَهُوَ ثَابِتٌ
وَلِذَا صَحَّ مِنْ غَيْرِهِ عَلَيْهَا.

(کسی چیز کا محل ہونا طہارت کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ مقاصد عقد (توالد) قبول کرنے پر موقوف ہے، اور یہ مقصد یہاں موجود ہے چنانچہ اگر کوئی غیر محرم اس عورت سے نکاح کرے تو وہ صحیح ہے)

(فتح القدیر ص ۲۱۶)

مجتہد صاحب! دیکھئے علماء خفیہ کس تصریح سے اس مطلب کو لکھ رہے ہیں، مگر آپ تمام کتب خفیہ کو چھوڑ کر فقط قول صاحب نور الانوار کے بھروسے ہم کو ملزم بنانے لگے، شاید منتہائے تحصیل جناب نور الانوار ہی ہے، اب ان حضرات کی تصریح سے صاف معلوم ہو گیا کہ قول صاحب نور الانوار صاحبین کے مذہب کے موافق ہے، قول امام کے خلاف ہے، شاید آپ کے نزدیک یہ امر ہے کہ علماء مشنفین خفیہ جو بیان فرمائیں گے وہی مذہب امام ہوگا۔

نور الانوار کے قول کی تاویل | بلکہ صاحب فتح القدیر نے تو قول صاحب نور الانوار کی تاویل بھی کی ہے، اور کہا ہے کہ علمائے اصول و فقہ نے جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کیا ہے، اور محارم کو عدم محل نکاح قرار دیا ہے، تو اس کا یہ مطلب

۱۱ یعنی نکاح حقیقی ہونے سے متعلق جو عبارت ہے اسی کو نقل کیا جاتا ہے ۱۲ فتح القدیر ص ۲۱۶ کتاب الحدود و ۱۳ صاحب نور الانوار کے قول سے ان حضرات کا قول مراد ہے جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کرتے ہیں ۱۴

ہے کہ اس نکاح خاص کا محل نہیں، یہ نہیں کہ دراصل محل نکاح ہی نہیں۔

محرم بھی محل نکاح ہیں | اور جس کو کچھ بھی فہم سلیم ہوگا تو اس تقریر سے سمجھ جائے گا کہ نکاح محرم بے شک محل نکاح ہوتا ہے، حرمت خارج سے

آجاتی ہے، کیونکہ بدالانت عقل و نقل یہ بات مسلم ہے کہ جملہ نساء قابل تولد اولاد و محل ملک متعہ رجال ہیں چنانچہ آیت نَسَاءُ لَكُمْ حُرَّتٌ لَّكُمْ اور آیت خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا سے صاف ظاہر ہے، بالجملہ اوصاف مذکورہ عورتوں کے حق میں اوصاف اصلیه ہیں، امور عارضہ نہیں، امور عارضہ ہوتے تو احتمال انفکاک بھی تھا، اوصاف اصلیه میں اس کی گنجائش نہیں، بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ بوجہ موانع خارجیه مستور اور کامل معدوم ہو جائیں گے، فی الحقیقت معدوم نہیں ہو سکتے، چنانچہ جملہ اوصاف اصلیه میں یہی حال ہوتا ہے، تو اب یہ بات بدالہتہ ثابت ہو گئی کہ بوجہ محلیت و قابلیت اصلیه محرم محل نکاح تو ضرور ہوں گی، ہاں بوجہ موانع، حرمت لاحق ہو جائے گی، مگر ظاہر ہے کہ حرمت لاحقہ کی وجہ سے اصل محلیت باطل نہیں ہو سکتی، چنانچہ احکام منسوخہ میں حرمت تو آجاتی ہے، یہ نہیں ہوتا کہ سرے سے محلیت و قابلیت ہی معدوم ہو جائے۔

اور جب قابلیت و محلیت نکاح جملہ نساء کا وصف اصلی ہوا، تو یہ کہنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بہ نسبت تو محل نکاح ہے اور فلاں مرد کے اعتبار سے محل نکاح نہیں، درست نہ ہوگا، ورنہ اوصاف اصلیه اور اضافیہ میں فرق ہی کیا رہے گا؟ مگر آفریں ہے آپ کو کہ باوجود حصول جمیع ارکان نکاح اس نکاح کو لائق البطل حد بھی نہیں کہتے، حالانکہ حدود بوجہ شبہات بھی مندرج ہو جاتی ہیں۔

نور الانوار کا قول تصریحات اکابر کے خلاف ہے | اس کے سوا لمطاولی و شامی و عینی و عالم گیری وغیرہ میں بھی یہ مسئلہ موجود ہے، دیکھ لیجئے سب نے بصراحت تام یہی لکھا ہے کہ عند الامام محرم محل نکاح ہیں، خوف طول

نہ ہوتا تو عبارات کتب مذکورہ بھی ملاحظہ عالی کے لئے نقل کر دیتا۔ مجتہد صاحب! آپ کو یہ چاہئے تھا کہ اگر بالفرض صاحب نور الانوار بصراحت قول مستند جناب کو امام کی طرف

۱۔ تمام عورتیں پیدائش اولاد کی صلاحیت رکھنے والی ہیں، اور مردوں کے انتفاع کی ملکیت کا محل ہیں ۱۱

۲۔ انفکاک، جدا ہونا ۳۔ مستور: چھپا ہوا، کامل معدوم: معدوم جیسا ۱۲

نسب بھی کرتا، تو ان علمائے موصوفین کے مقابلہ میں جب بھی اس قول کو لائق احتجاج نہ سمجھتے اور عند التعارض انھیں کے قول کو صحیح کہتے، پر تعجب تو یہ ہے کہ باوجود عدم تعارض بین القولین بھی آپ خواہ مخواہ ترجیح مرجوح کو تسلیم کر بیٹھے۔ اور عدم تعارض بین القولین اظہر من الشمس ہے، کیونکہ صاحب ہدایہ وفتح القدیر یعنی وشمی وطحطاوی وغیرہ تو صراحتاً نکاح محرم میں محل نکاح ہونے کو قول امام بتلاتے ہیں، اور صاحب نور الانوار نے محرم کو غیر محل نکاح مطلقاً فرما دیا ہے، صراحتاً کسی کا نام نہیں لیا، اس کو قول امام سمجھنا آپ کا اجتہاد ہے۔ علاوہ ازیں صاحب فتح القدیر نے قول مرقومہ جناب کی جو تفسیر کی ہے اوپر عرض کر چکا ہوں، دیکھئے! اس بات سے بھی صاف یہی ظاہر ہوتا ہے کہ محرمات کا عند الامام محل نکاح ہونا تو تمام حنفیہ کے نزدیک مسلم، ہاں علمائے اصول کے کلام جو بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتے ہیں، سو اس کی وہ تاویل کی جائے گی جو صاحب فتح القدیر نے بیان کی ہے۔

نکاح محرم کے ابطال کیلئے خصم کی دلیل

صاحب مصباح الادلہ نے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے اور ادلہ کاملہ کے دلائل کو رد کرنے کے لئے جو دلیل لکھی ہے، اس کے شروع میں تین مقدمات ذکر کئے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) بیشتر امور شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تحصیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، نکاح کی غرض حل استمتاع یعنی بیوی سے فائدہ اٹھانے کا جواز ہے۔ اور نکاح محرم میں یہ غرض مفقود ہے۔

(۲) نکاح سنت انبیاء ہے، احادیث میں اس کی بہت ترغیب آئی

ہے، اور محارم سے نکاح ناجائز ہے۔

(۳) جب کورٹ میں کوئی جرم ثابت ہو جاتا ہے تو قاضی سزا نافذ کرنے کا پابند ہوتا ہے، لیت و لعل کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہوتا۔ پھر اس مقدمہ کے تتمہ کے طور پر یہ بیان کیا ہے کہ درجہ حد (سزا ہٹانے) کا جو حکم حدیث میں آیا ہے، وہ حدیث، اول تو صحیح نہیں ہے، ثانیاً اس کے مخاطب عام مسلمان ہیں، قاضی نہیں ہے، یعنی مسلمانوں کے لئے مناسب یہ ہے کہ حد کا معاملہ قاضی کے سامنے نہ لے جاتیں، لیکن اگر کوئی معاملہ کورٹ میں پہنچ جائے، اور پایہ ثبوت کو پہنچ جائے، تو قاضی اجرت سے حد کا پابند ہے، وہ درجہ حد نہیں کر سکتا۔

ان مقدمات کے بعد صاحب مصباح ص ۹۹ میں لکھتا ہے کہ: ”نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کیونکہ علت فاعلہ موجود، علت قابلہ موجود، تراضی ممکن مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقی شرعی نکاح منعقد ہو جائے، جس کی شریعت میں یہ تعریف ہے: ”زوجین کے درمیان ایسا معاملہ جو محل و طی کا سبب ہو“ اگر محارم سے نکاح حقیقی شرعی نکاح ہوتا تو نکاح کے تمام آثار و لوازم ضرور ثابت ہوتے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ الشئ اذا ثبت ثبت بکواریمہ (جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اس کے لوازم ضرور پائے جاتے ہیں) (مصباح کی عبارت وضاحت کے ساتھ لکھی گئی ہے، بعینہ عبارت آگے آرہی ہے)۔

حضرت قدس سرہ نے پہلے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ امور شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے جس کی تحصیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، مگر نکاح کی جو غرض بیان کی گئی ہے یعنی حل استمتاع وہ درست نہیں ہے، بلکہ نکاح کا اصل مقصود ”اولاد“ ہے، وطی اس کا محض ذریعہ ہے، اور اگر وطی کو نکاح کی غرض مان لیا جائے تو وہ زیادہ سے زیادہ علت غائی ہوگی، جو معلول کا جزر نہیں ہوتی، پس نکاح کی صحت اس پر موقوف نہ ہوگی، پھر دس مثالوں سے

اس کی وضاحت کی ہے کہ غرض مفقود ہوتے ہوئے بھی معاملات موجود ہوتے ہیں۔

اور دوسرے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ نکاح بے شک سنت انبیاء ہے، اور نکاح محارم ناجائز ہے، مگر اشرف چیز امر مبغوض کے لاحق ہونے سے بُری تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہو جاتی، مثلاً حلالہ کی شرط سے کیا ہوا نکاح یا کسی کی منگنی پر منگنی ڈال کر کیا ہوا نکاح مبغوض تو ہے، معدوم نہیں ہے، حضرت قدس سرہ نے اور بھی دسیوں مثالوں سے یہ بات واضح کی ہے۔

اور تیسرے مقدمہ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ بات ہم کو بھی تسلیم ہے کہ ثبوت جرم کے بعد قاضی کو سزا روکنے کا اختیار نہیں ہے، مگر اصل گفتگو اس امر میں ہے کہ نکاح محارم میں جرم ثابت بھی ہے یا نہیں؟ اور سزا واجب بھی ہوتی ہے یا نہیں؟

اور مقدمات کے بعد صاحب مصباح کی بیان کی ہوئی اصل دلیل کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ کیسا اصول ہے کہ گڑ تو کھائیں، گنگلوں سے پرہیز! صاحب مصباح نکاح محرمات کا وقوع تو تسلیم کرتا ہے، اور اس کی علت بھی مان لیتا ہے، مگر معلول کو ماننے سے گریز کرتا ہے، یہ کون سا انصاف ہے!

اس کے بعد حضرت قدس سرہ نے سمجھایا ہے کہ حلّ استمتاع نکاح کے لئے لازم نہیں ہے، لہذا صاحب مصباح کا بیان کیا ہوا یہ قاعدہ کمالشیء اذا ثبت الخ منطبق نہیں ہے، کیونکہ لوازم ذات کا ذات سے انفکاک محال ہے علت غائی کا انفکاک جائز ہے، ہاں زنا کی حد کا مرتفع ہونا عقد نکاح کے لئے لازم ہے۔ اس کے بعد صاحب مصباح کے متفرق اعتراضوں کے جوابات ہیں۔

اس کے بعد مجتہد العصر نے ثبوت ابطال نکاح محارم کے لئے ایک دلیل تفصیلی تحریر فرمائی ہے، مگر یہاں مدعا سے پہلے تین مقدمے مجتہدؒ کئے ہیں، سواول ہر سہ مقدمات محترّہ مجتہد صاحب کو، اور جوان میں مجتہد صاحب نے غلطی کی ہے بیان کرتا ہوں، اس کے بعد ثبوت و بطلان مدعا سے مجتہد صاحب آپ واضح ہو جائے گا۔

نصم کا مقدمہ اولیٰ | علامہ تقریر مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ اکثر امور شارع نے ایسے مقرر فرمائے ہیں جن کی اقامت سے کسی غرض کی تحصیل مطلوب ہے، اور وہ امور انہیں اغراض کے لئے مشروع ہوئے ہیں، مثلاً عقد بیع و اجارہ و نکاح و ہبہ جو مشروع ہوئے ہیں، تو ان سے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصود ہے، مثلاً بیع میں اگر تم ملک مبیع و ثمن مقصود ہوتا ہے، تو عقد نکاح سے حلّ استمتاع مطلوب ہے، توجب مثلاً مفاد نکاح حلّ استمتاع ٹھیرا، توجب وقت اور جس حالت میں عقد نکاح غرض مذکور سے عاری ہوگا تو وہ نکاح حسب تقریر بالا محض باطل ہوگا، گو بظاہر ارکان ظاہری موجود ہوں، انتہی۔

مقصود نکاح اولاد ہے | اقول: مجتہد صاحب! مطلب آپ کا مقدمہ مسطورہ سے فقط اتنا ہے کہ جس عقد اور جس امر کو شارع نے جس غرض کے لئے مقرر کیا ہے، مثلاً نکاح کو حلت و طہ کے لئے، اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہوگی تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا۔

مگر بروئے انصاف آپ کا یہ ارشاد سراسر خلاف عقل و نقل ہے، کیونکہ اول تو بدلا لیت آیت **نَسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ**، و فحوائے **اِنِّیْ مُكَافِّرٌ بِكُمْ** الاممہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی نکاح سے حصول و طہ نہیں، بلکہ تولد اولاد ہے، اور و طہ واسطہ تولد ہے، اس لئے بالواسطہ مقصود ہو جاتی ہے، جیسے مقصود اصلی تو بقاء انسان ہے، اور غذا واسطہ بقاء ہے، اور حصول غذا کے لئے بھوک لگا دی گئی ہے، ورنہ فی الحقیقت نہ غذا مقصود ہے نہ بھوک، بالواسطہ ان میں مقصودیت آجاتی ہے، یہی حال بعینہ صورت مذکورہ میں سمجھنا چاہئے، یعنی مقصود اصلی تو تولد اولاد ہے، مگر تولد اولاد جب ہو جب و طہ ہو، اور حصول و طہ جب ہو جب اس کی خواہش و شہوت پیچھے

۱۔ مجتہد: تیار، محترّہ: لکھے ہوئے ۲۔ ترجمہ آیت: تمہاری عورتیں تمہاری کہتی ہیں ۱۲

۳۔ فحوی: اشارہ، ترجمہ حدیث: میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دوسری امتوں پر فخر کروں گا ۱۳ لکھ تولد اولاد: بچے جنما

لگادی جائے، تو اب ظاہر ہے کہ مقصود اصلی تو اولاد ہے، اور وطی و شہوت یہ واسطہ حصولِ اولاد ہیں، مقصود اصلی نکاح نہیں ہیں۔

اور زنا میں مقصود اصلی زانی کو شہوت رانی زنا، متعہ اور نکاح موقت کیوں حرام ہیں؟ ہوتی ہے، حصولِ اولاد نہیں ہوتا، اسی وجہ سے زنا حرام ہوا، اور بطلانِ نکاح متعہ و موقت کی بھی یہی وجہ ہے کہ غرض اصلی نکاح وہاں مفقود ہوتی ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر آپ کی خاطر سے علتِ وطی کو مقاصدِ اصلی نکاح سے کہا بھی جائے تو بھی آپ کو کچھ مفید نہیں، کیونکہ غرض معلول کا جز نہیں ہوتیں مطالب مقصودہ دربارہ عقود، علتِ غائی ہیں، چنانچہ مسئلہ استمتاع و استمتاع بہ نسبت بیع و نکاح۔

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عدم حصولِ علتِ غائی سے کوئی امر فی الواقع معدوم نہیں ہو جاتا

۱۔ مقررہ مدت کے لئے مثلاً ایک ماہ کے لئے کیا ہوا نکاح اگر لفظ متعہ سے ہو تو اس کو نکاح متعہ کہتے ہیں، اور لفظ نکاح سے ہو تو اس کو نکاح موقت کہتے ہیں۔ _____ متعہ: اسم ہے تمتع کا، جس کے معنی ہیں تھوڑا تو شہ تھوڑی خوراک، شکار یا کھانا جس سے فائدہ اٹھایا جائے، مطلقہ عورت کو جو کپڑوں کا جوڑا دیا جاتا ہے اس کو متعہ النکاح کہتے ہیں۔ _____ موقت: وقت مقرر کیا ہوا ۱۲

۲۔ کسی بھی مرکب کے وجود کے لئے چار علتیں ضروری ہیں: علتِ فاعلی، علتِ مادی، علتِ صوری اور علتِ غائی، مثلاً چارپائی کے لئے بُرمی علتِ فاعلی ہے، اور چارپائی کے اجزاء، پائے، بان، علتِ مادی ہیں، اور چارپائی تیار ہونے پر اس کی جو صورت اور ہیئت بنتی ہے وہ علتِ صوری ہے، اور چارپائی کی غرض، لیٹنا، بیٹھنا، علتِ غائی ہے۔ _____ ان چاروں علتوں میں سے معلول کا جز صرف علتِ مادی اور علتِ صوری ہوتی ہیں، علتِ فاعلی اور علتِ غائی معلول سے خارج ہوتی ہیں، بُرمی کا چارپائی سے خارج ہونا تو ظاہر ہے، اور علتِ غائی چارپائی کا جز اس لئے نہیں ہوتی کہ ضروری نہیں ہے کہ چارپائی تیار ہونے پر اس کی غرض مرتب بھی ہو، اسی طرح اگر وطی نکاح کی غرض بھی ہو تو وہ علتِ غائی ہوگی، جس کو معلول کے وجود میں کچھ دخل نہیں ہوتا، اس لئے نکاح کا وجود اس پر موقوف نہ رہے گا ۱۲

۳۔ چنانچہ یعنی مثلاً ۱۲

کیونکہ منجملہ علل اربعہ معلومہ جزو معلول فقط علت مادی اور علت صوری ہی ہوتی ہیں، اگر ان دونوں علتوں میں سے ایک بھی موجود نہ ہوگی، تو بے شک وجود معلول بالبداهت ممنوع ہوگا، اور ان دونوں کے سوا علت فاعلی کو تو وجود معلول میں کچھ دخل بھی ہوتا ہے، مگر علت فاعلی تو اس حساب سے اجنبی محض ہوتی ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ اس کے حصول کے لئے وجود معلول مطلوب ہوتا ہے، بلکہ علت فاعلی تو اپنے وجود خارجی میں وجود معلول کی محتاج ہوتی ہے، معلول پہلے موجود ہو چکے تو علت مذکورہ کے حصول کی امید ہو، اس پر بھی بدون وجود علت فاعلی، وجود معلول کو محال سمجھنا دوسری صریح و خلاف عقل نہیں تو کیا ہے؟

علت فاعلی کے بغیر معلول کا وجود | اس کے سوا ہزار جگہ یہ امر مشاہد ہے کہ معلول موجود ہوتا ہے، اور علت فاعلی کا بوجہ مانع پتہ بھی نہیں ہوتا مثلاً کوئی روٹی کھانے کے لئے، پانی پینے کے لئے، کتاب پڑھنے کے لئے، یا تحت بیٹھنے کے لئے حاصل کرتا ہے، اور باوجود حصول اشیا مذکورہ بسا اوقات بوجہ موانع خارجیہ منافع مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے، مگر یہ نہیں ہوتا کہ وہ چیزیں موجود ہی نہ ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ بوجہ عدم حصول اغراض ان اشیا کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا، یعنی جیسے ان اشیا کے معدوم رہنے سے غرض مطلوب حاصل نہ ہوتی، ایسا ہی اب ہوا، مگر احکام وجود خارجی بنکما بھا ان اشیا پر ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے در صورت حصول غرض مطلوب متفرع ہوتے، اور اس حساب سے ان کا وجود تام و کامل حقیقی سمجھا جائے گا۔

حلت استمتاع علت فاعلی ہے | بعینہ ہی حال امور و عقود شرعیہ کا خیال فرمائیے، مثلاً حل استمتاع کو بہ نسبت نکاح علت فاعلی سمجھنا چاہیے، اور غرض اصلی وجود نکاح سے حل استمتاع ہے، پہلے نکاح ہو چکے تو اس پر حصول حلت مذکورہ کی امید ہو، یہ نہیں کہ اگر نفع مذکور بوجہ مانع مترتب نہ ہو تو نکاح ہی سرے سے باطل ہو جائے گا، مگر چونکہ غرض مقصود اس نکاح سے حاصل نہیں ہوتی، تو اس حساب سے بے شک اس کا وجود عدم برابر ہوگا، ہاں احکام وجود خارجی عقد نکاح، عقد مذکور پر بعینہ ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے نکاح مفید حلت پر متفرع ہوتے۔

بالجملہ یہ امر یہی ہے کہ بعد وجود علت تامہ وجود حلول ضروری ہوتا ہے، پھر بجایہ کب

ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی علتِ فاعلہ اور علتِ قابلہ، مادہ اور صورت سب موجود ہوں اور وہ چیز معدوم ہو؟ یہی علتِ غائی، وہ رکنِ وجود معلول ہی نہیں ہوتی، جو اس کے وجود خارجی پر وجود معلول موقوف ہو، بلکہ معاملہ برعکس ہے، معلول ہو چکے تو بعد میں علتِ غائی ہو، سو جب کسی نکاح کے تمام ارکان شرعیہ موجود ہوں گے، تو وہ نکاح بالضرور عند الشارع موجود اور محقق ہوگا اور جملہ احکام نکاح اس پر متفرع ہوں گے، اور منجملہ ان احکام کے ارتفاعِ حد زنا بھی ہے۔

چند مثالیں جہاں غرض مفقود اور خلافِ نقل ہونا اس امر سے ظاہر ہے کہ مسائلِ کثیرہ شرعیہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وجودِ غرضِ اصلی کا نشان بھی نہیں ہوتا، ہے، مگر معاملات موجود ہیں اور پھر بھی وہ امور موجود شمار کئے جاتے ہیں، خفیہ کے

طور پر تو اس کی مثالیں کثیرہ موجود ہونی ظاہر ہیں، ہاں دو چار مثالیں اس قسم کی کہ جن کو غالباً آپ بھی تسلیم کرتے ہوں گے عرض کرتا ہوں۔

① دیکھئے! اگر کسی کافر کے نکاح میں دو بہنیں ہوں، اور پھر مُشْرِف بہ اسلام ہو جائیں تو حدیث میں یہ حکم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا زوج کو اختیار ہے، اس اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ بعد اسلام بھی وہ دونوں بجالہ اس شخص کے نکاح میں ہیں، ورنہ اختیار تعین ہی باطل ہوگا، حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے وطی کرنا حرام ہے آپ نے جو مقدمہ مُہمَّد کیا ہے، اس کے موافق تو بحمدِ اسلام دونوں نکاح باطل ہو جانے چاہئیں، کیونکہ مقصودِ اصلی شارع جو نکاح سے نفاذِ معدوم ہے۔

② علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص دو بہنوں کو خریدے، تو سب جانتے ہیں کہ مولیٰ کو اُخْتِین پر ملک متعہ حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے وطی کے لئے خاص اور معین کر سکتا ہے، حالانکہ غرضِ نکاح یعنی حلیتِ وطی بہ نسبتِ اُخْتِینِ مولیٰ کو حاصل نہیں، یعنی مولیٰ کو یہ اختیار نہیں کہ دونوں سے وطی کرے۔

③-۱۰ اس کے سوا صائمہ و محرمہ و حائضہ و نفسائریں بھی حلیتِ وطی

غرضِ اصلی نکاح — معدوم ہے، اور نکاح جوں کا توں موجود ہے — اگر کوئی زوجہ سے طہار یا ایلا کرے، تو وطی قبلِ ادائے کفارہ حرام ہوتی ہے، اور نکاح بجنسہ وجود

مکاتب اور مکاتبہ میں ملک موجود ہوتی ہے، اور انتفاع خدمت و وطنی ممنوع —
والدہ اور والدہ وغیرہ ذی رحم محرم کا بسبب شرار مملوک ہونا مسلم، ورنہ اس کی طرف سے آزاد ہونے
کے کیا معنی؟ اور پھر بھی غرض ملک یعنی حلت انتفاع اشد ممنوع ہوتی ہے، — اور
شرائے ابوبن وغیرہ کی صورت میں اگر آپ یہ فرمائیں کہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو گئے، حصول
انتفاع کی فرصت ہی کہاں ملی ہے؟ سو خیر آپ ہی فتویٰ دے دیجئے کہ ابوبن وغیرہ اگر اس
کی ملک میں رہ سکتے تو اس کو خدمت وغیرہ ان سے حاصل کرنی جائز ہوتی؟

سو جیسا ان صورتوں میں ملک موجود ہوتی ہے، اور علت غائی ملک یعنی حصول انتفاع حرام
ہے، اور حصول انتفاع کی حرمت سے عقود مذکورہ باطل نہیں ہوتے، بعینہ یہی حال نکاح محارم
کا تصور فرمائیے، وہاں بھی بوجہ حصول ارکان نکاح عقد نکاح فی الحقیقت موجود، ہاں بوجہ حرمت
نکاح فعلی وطنی اشد حرام ہوگا، مگر اس حرمت وطنی سے عقد نکاح باطل و معدوم نہ ہوگا، وہو المطلوب
اور عبارت اولہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بسبب فقدان عبادت جو خاصہ
قیاس مع الفارق | ومقتضائے طبع انسان ہے، انسان نوع انسانی سے نکل جاتا ہے،

۱۔ ادلہ کاملہ دفعہ ثامن میں ایک ضمنی بحث میں حضرت نے فرمایا تھا کہ عبادت طبع انسانی کا خاصہ ہے، جب تک
یہ خاصہ باقی ہے، انسان انسان ہے، اگر خاصہ باقی نہ رہے تو پھر یا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل
گئی، یا یوں کہیں گے کہ وہ نوع انسانی میں پہلے سے داخل ہی نہ تھا چنانچہ ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت
کے لئے صرف قبضہ کافی ہے — صاحب مصباح نے مقدمہ اولیٰ میں حضرت کی اس
بات سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ چونکہ نکاح کا خاصہ حل استمتاع ہے، اور محارم کے نکاح میں
یہ بات متحقق نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی نکاح ہی نہیں کہیں گے — حضرت قدس سرہ صاحب
مصباح کے اس قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ عبادت اور علت غائی میں عموم
وخصوص مطلق کی نسبت ہے، عبادت خاص مطلق ہے، اور علت غائی عام مطلق، یعنی عبادت ہمیشہ
خاصہ اور لازم ماہیت ہوتی ہے، اور علت غائی کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے، کہیں وہ خاصہ
اور لازم ماہیت ہوتی ہے اور کہیں نہیں ہوتی، اور نکاح کی غایت یعنی حل استمتاع نکاح کی
ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے، اور عبادت انسان کی ماہیت کے لئے لازم ہے، اس لئے ایک
کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۱۲

آپ کے مفید مدعا نہیں، کیونکہ علت غائی، خاصہ اور مقتضائے طبع سے عام ہے، توجو علت غائی کہ لوازم ذات میں محسوب نہ ہوگی، جیسا کہ حلت و طہی بہ نسبت نکاح ہے، اس کے عدم سے تو عدم اصل لازم نہ ہوگا، ہاں جو علت غائی کہ لوازم ذات میں داخل ہوگی، جیسے عبادت لازم ذات انسانی ہے، تو اس کے زوال سے زوال ذات لازم ہوگا، ثانی کو اول پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اسی وجہ سے ادلہ میں عبادت کو خاصہ و مقتضائے طبع انسانی کہا ہے، علت غائی نہیں کہا، تاکہ کسی کو شبہ نہ ہو، اور اس کا ثبوت کہ حلت و طہی نکاح کی ذات کو لازم نہیں مفضل آگے آتا ہے۔

چھینٹا! آپ کے مقدمہ مہدہ کا بطلان تو ہو چکا، مگر یہ بات قابل استفسار اور ہے کہ آپ نے امور شارع کو قید اکثر کے ساتھ کیوں مقید کیا ہے؟ شاید آپ کے نزدیک بعض امور شارع ایسے بھی ہیں کہ جن سے کوئی غرض متعلق نہیں، بلکہ نعوذ باللہ منافع سے بالکل مقرر اور لغو محض ہیں۔

خصم کا مقدمہ دوم اس کے بعد مجتہد صاحب نے مقدمہ ثانیہ تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ سنت جمیع انبیاء کرام علیہم السلام ہے، اور جناب ختمی مآب نے اس کی ترغیب دلائی ہے، اور اس کے اثبات کے لئے حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں۔

امر مبغوض لاحق ہونے سے اشرف چیز مجتہد صاحب! سنت اتنی بات آپ کی بے شک قابل تسلیم ہے کہ نفس نکاح سنت انبیاء کرام علیہم السلام ہے، اور آپ نے اس کی ترغیب بھی دلائی ہے، مگر یہ امر بھی ہر ذی فہم پر ظاہر ہے کہ عقد نکاح میں کوئی امر مبغوض لاحق ہو جائے گا تو مرغوبیت اصلہ مبطل بمغوضیت ایسی طرح ہو جائے گی، جیسے نکاح حلالہ اور خطبہ منسلّم پر خطبہ کرنے سے مرغوبیت و خوبی نکاح مبطل بمغوضیت و قبح ہو جاتی ہے، اور صلوٰۃ جیسی عمدہ و اشرف چیز کا حسن بوجہ لحوق ریا و تمعہ وغیرہ مفسد دیگر مبطل بہ قبح ہو جاتا ہے، طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی وجہ سے مقبولیت صلوٰۃ مبطل بکراہت ہو جاتی ہے،

اور صوم نفل کی خوبی بوجہ عدم امتثال امر زوج معدوم ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عقد بیع و ہبہ و اجارہ وغیرہ میں بوجہ قبائح خارجیہ اباحتِ اصلہ مبتدل بہ ممانعت و عدم جواز ہو جاتی ہے، لیکن ان امور خارجیہ کی وجہ سے یہ نہیں ہوتا کہ عقد نکاح و صوم و صلوة و بیع وغیرہ معدوم ہو جائیں، بلکہ صور مذکورہ بالا میں سب کے نزدیک امور مشارا الیہا موجود و محقق سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوجہ مفسدہ خارجیہ سن و اباحتِ اصلی مبتدل بہ قبح و عدم جواز ہو جاتا ہے۔

بعینہ یہی قصہ نکاح محارم میں خیال فرمائیے۔

خصم کا مقدمہ سوم | اس کے بعد جو مجتہد العصر نے مقدمہ ثانیہ تحریر فرمایا ہے، اس کا مطلب تو فقط اتنا ہی ہے کہ تنفیذِ حدود بعد ثبوتِ بایکوجہ صاحبِ ضوابط شرعیہ امام پر فرض و واجب ہے، کیونکہ مقصود نصبِ امام سے یہی ہے، مگر حضرت مجتہد نے حسبِ عادت طولِ لاطائل کو کام فرمایا ہے، اور اس امر پر یہی کے اثبات کے لئے آیات و احادیث عبارت فقہ اکبر کو نقل کیا ہے، سو اس کے تسلیم میں کسی کو تردد نہیں، مگر خاطر جمع رکھئے، ان شاء اللہ آپ کو بھی اس مقدمہ سے کچھ نفع نہ ہوگا، اتنی بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امام کے نزدیک اگر کسی شخص کی نسبت ثبوتِ زنا حسبِ قواعدِ شرع یقیناً ہو جائے تو بے شک اس پر حد زنا جاری کرنی چاہئے، مگر کلام تو اس امر میں ہے کہ دینی محارم میں بعد نکاح حد زنا پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اور زنا جب ہو جب محرمات محلِ نکاح نہ ہوں اور اس کا حال اوپر عرض کر چکا ہوں۔

مقدماتِ ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ | اب ناظرینِ اوراق کی خدمتِ عالی میں یہ عرض ہے کہ منجملہ مقدماتِ مطلوب، اگر مقدمہ واحد بھی غلط ہو جاتا ہے تو ثبوتِ مطلوب کی کوئی صورت نہیں ہوتی، اور جس مطلب کے تمام مقدمات یا غلط ہوں یا ثبوت مدعا میں ان کو کچھ دخل نہ ہو، تو پھر تو ان مقدمات سے حصولِ مطلوب کی امید رکھنی محض خیالِ خام ہوگا، اور مجتہد صاحب کے مقدماتِ ثلاثہ کی کیفیت عرض کر چکا ہوں کہ مغالطہ محض ہے، اور اختلاط الحق بالباطل کا نمونہ ہے۔

مثلاً: مقدمہ اول میں اس قدر تو درست کہ اگر کوئی عقد محقق ہو، اور باوجود تحقق،

حصول منافع مقصودہ کی نوبت نہ آئے تو اس کا عدم وجود برابر ہے، مگر اس پر جو مجتہد صاحب نے اتنا اور متزاہد کر دیا ہے کہ عقد مشارئ الیہ بوجہ عدم حصول منافع فی الواقع بھی معدوم محض ہو جائیگا اور اس کا وجود ہی باطل ہوگا، یہ قوت اجتہاد یہ کا نتیجہ ہے، اگرچہ ہم کو تو اس کے تسلیم سے بھی کچھ مضرت نہیں ہوتی، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ مقصود نکاح تولد اولاد ہے، علت وطی نہیں اور جب حل وطی علت غائی نکاح نہ ہوتی تو پھر آپ کے ارشاد کے تسلیم کر لینے سے بھی ہم کو کچھ مضرت نہیں۔

علیٰ ہذا القیاس مقدمہ ثانیہ میں اتنی بات تو ٹھیک کہ نکاح ایک مرغوب و مسنون (فعل) ہے مگر اس کا یہ مطلب سمجھ لینا کہ اگر کسی وجہ خارجی سے وہ مرغوبیت و مسنونیت جاتی رہے گی تو نکاح ہی اصل سے معدوم محض ہو جائے گا، مجتہدین آخر زمان کا اجتہاد بے بنیاد ہے۔

رہا مقدمہ ثالثہ، اس کے حق ہونے میں کسی کو کلام نہیں، ہاں اس کے ساتھ اتنا اور مطلب زائد سمجھ لینا کہ وطی نکاح محارم محض زنا ہے ایک امر بے سرو پا ہے، مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ اگر یہ امر مسلم ہوتا تو پھر خلاف ہی کیا تھا، اختلاف تو اسی میں ہے کہ نکاح محارم کو آپ زنا شمار کرتے ہیں، اور ہم بوجہ اجتماع جملہ ارکان، نکاح حقیقی کہتے ہیں، آپ نے مصادره علی المطلوب جیسی لغویات کو تو تسلیم کر لیا، مگر مطلب اولہ جو کہ سراسر موافق عقل و نقل ہے تسلیم نہ کیا، انصاف و عقل ہو تو ایسا ہو!!

ختم کے مقدمہ سوم کا تتمہ | بعد اس کے مجتہد صاحب نے مقدمہ ثالثہ کے اخیر میں بطور

۱۔ مصادره علی المطلوب کے لغوی معنی ہیں: دعویٰ کی طرف لوٹنا، اور اصطلاحی معنی ہیں: دعویٰ یا جزو دعویٰ کو دلیل بنانا، جَعَلَ الدَّعَى عَيْنَ الدَّلِيلِ اَوْ جُزْءَهُ (دستور العمل، ص ۳۱۲) پھر مصادره کی چار قسمیں ہیں: بعینہ دعویٰ کو دلیل بنانا، یا جزو دلیل بنانا، یا دعویٰ پر دلیل کی صحت کا موقوف ہونا، یا جزو دلیل کی صحت کا دعویٰ پر موقوف ہونا، مصادره بمعنی اقسامہ باطل ہے، کیونکہ وہ دور کو مستلزم ہے۔ صاحب مصباح نے مقدمات کے بعد جو دلیل بیان کی ہے اس

میں اصل دعویٰ ہی کو دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے کہ: وہ نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کہ علت فاعلہ موجود، علت قابلہ موجود، تراضی

تمہ یہ بیان کیا ہے کہ:

”جن حدیثوں میں آیا ہے کہ حتی الوسع حدود کو مسلمین سے دفع کرنا چاہئے، چنانچہ یہ حدیث ادرأوا الحدود وعن المسلمین ما استطعتم، یا ادرأوا الحدود بالشہادۃ وغیر ذلک، تو قطع نظر اس سے کہ یہ حدیثیں ضعیف ہیں، کما مخرج الحدوثون بضعفہا مقابلہ اور معارضہ احادیث صحاح کا نہیں کر سکتیں، ہم کہتے کہ ان احادیث میں خطاب ہے، غیر ائمہ کی طرف، الی آخر ما قال،“

در صحیح حدیثوں سے ثابت ہے | مجتہد صاحب! اگرچہ آپ کی اس تقریر سے ہماری غرض اصلی میں کچھ خلل نہیں آتا، اور اس وجہ سے

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، مگر آپ کی حدیث فہمی و حدیث دانی کے اظہار کے لئے یہ عرض ہے کہ اول تو آپ کا اس مضمون کی جمیع احادیث کو علی الاطلاق ضعیف فرما دینا آفتاب پر خاک ڈالنا ہے، بھلا آپ نے اس حدیث کو تو ضعیف فرما کر متروک کر دیا، مگر وہ حدیث متفق علیہ کہ جس میں آپ نے زانی سے اقرار زنا پر بھی منہ پھیر لیا، اور جب بہت ہی مبالغہ کیا تو فرمایا کہ تجھ کو جنون تو نہیں؟! بلکہ بعض روایات میں ہے کہ اس کا منہ سونگھا گیا کہ کہیں شراب تو نہیں پی؟ کیا اس کو بھی ضعیف فرما دو گے؟ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ بوقت رجم بوجہ ایذاً شخص مذکور بھاگا، اور بعد رجم جب تمام صحابہ حاضر خدمت نبوی ہوئے، اور یہ قصہ فرار رجل مذکور آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا: هَلَّا تَرَ كَتْمُوْهُ؟ (تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہ دیا؟)

اب دیکھئے! اول تو وہ شخص مکرر سکر اقرار زنا مفضلاً کر چکا تھا، اس کے بعد بہت سی تحقیق و تفتیش کر کے آپ نے حکم رجم دیا، اور اشنا سے رجم میں جو وہ شخص بھاگا، جس کی وجہ بظاہر ایذا معلوم ہوتی ہے، ان تمام امور پر بھی آپ نے اس شخص کے چھوڑنے کا حکم فرمایا، بروئے عقل تو بعد حکم رجم اگر شخص مذکور صراحۃً بھی انکار کرتا، جب بھی مسموع نہ ہونا

۱۔ جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹا دو (مشکوٰۃ شریف، کتاب الحدود، فصل ثانی) ۱۲

۲۔ شبہ پیدا ہو جائے تو حدود کو ہٹا دو رواہ الامام فی مسندہ، تخریج کے لئے دیکھئے القول الجازم صلا

۳۔ یعنی حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا واقعہ، دیکھئے بخاری شریف ص ۲۱۰ مصری، باب لا یرجم المجنون ولا

المجنون، کتاب المحارین الخ، مسلم شریف ص ۱۱۳ ج ۱۱ مصری، باب حد الزنا، کتاب الحدود ۱۲

چاہئے تھا، اس سے تو اِدْرَاؤُا الْحُدُودَ دِیَا لَوْ هُمْ کا حکم معلوم ہوتا ہے۔
 اور بالفرض اس مضمون کی اگر تمام حدیثیں ضعیف بھی ہوں، تو فرمائیے تو اس کے مقابل
 اور معارض کون سی حدیث صحیح ہے؟ جس حدیث کو آپ معارض سمجھ رہے ہیں وہ ہرگز معارض
 نہیں، جب آپ معارضہ ثابت کریں گے، ہم بھی ان شاء اللہ جب ہی جواب نذر کریں گے،
 افسوس! باوجود دعوئے اجتہاد آپ نے یہ خوب بات نکالی ہے کہ بے سوچے سمجھے کوئی سی ڈھونڈ
 کو معارض کہہ دیا، اور آخر قوت وضع سند میں اکثر کسی قدر فرق ہوتا ہی ہے، بس ایک کوناخ
 ایک کو منسوخ فرما دیا، ابطال احادیث کے لئے خوب قاعدہ نکالا ہے! اگر تعارض احادیث کے
 معنی آپ کو معلوم ہوتے تو ایسی بے سرو پائیاں نہ فرماتے، کتب اصول ملاحظہ کیجئے، پھر تعارض
 ثابت کیجئے، حیف! حدیث اِدْرَاؤُا الْحُدُودَ تو آپ کے نزدیک منسوخ ہو، اور اِدْرَاؤُا الْحُدُودَ
 مَا اسْتَطَعْتُمْ عَلَیْہِمْ کا عمل ہو!!

تاویل باطل | دوسرے آپ کا یہ تاویل کرنا کہ حدیث اِدْرَاؤُا الْحُدُودَ میں خطاب ہے
 غیر ائمہ کی طرف، گھڑی ہوئی بات ہے، اہل فہم تو لفظ اِدْرَاؤُا ہی سے سمجھتے
 ہیں کہ یہ خطاب ائمہ کو ہے، ورنہ اُسْتُرُّوْا یَا لَانْتَقِلُوْا یَا لَانْتَظِرُوْا وغیرہ فرماتے، اور جو کم فہم ہیں
 ان کے سمجھانے کے لئے صراحۃً اس حدیث کے اخیر میں ارشاد ہے: فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ یُخْطِئَ فِی
 الْعَفْوَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ یُخْطِئَ فِی الْعُقُوبَةِ، مگر جن کو بصیرت اور بصیریں سے کچھ میسر نہیں، وہ اس
 قدر تصریح پر بھی جو کہیں سوچا ہے، مگر غضب تو یہ ہے کہ اس حوصلہ پر دعوئے اجتہاد اور حدیث
 دانی کیا جاتا ہے! ————— رہی یہ بات کہ بعد ثبوت کس شے کوئی اپنی ہوا سے
 نسانی سے دفع حدود کرنا چاہے، سو اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟ مگر نکاح محارم کو
 اس پر قیاس کرنا انھیں کا کام ہے جو عقل و فہم خدا داد سے بے بہرہ ہیں۔

۱۔ توہمات کے ذریعہ حدود ہٹا دو ۱۲ ۱۱ اگر باب میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو ایسی ضعیف حدیث بھی حجت
 ہوتی ہے جس کا ضعف محتمل ہو یعنی بہت زیادہ ضعیف نہ ہو ۱۲ ۱۳ یعنی حضرت برادر رضی کی حدیث جو امام
 اعظم کے نقلی دلائل میں نمبر (۱) پر گزر چکی ہے ۱۲ ۱۴ حدیثوں کو جہاں تک ہو سکے ہٹا دو ۱۲
 ۱۵ اُسْتُرُّوْا، چھپاؤ، لَانْتَقِلُوْا، نقل نہ کرو، لَانْتَظِرُوْا، ظاہر نہ کرو ۱۲ ۱۶ کیونکہ امام کا معاف کرنے
 میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ نہ را دینے میں غلطی کرے ۱۲ ۱۷ بصیرت: دل کی روشنی، بصیر: آنکھ کی روشنی ۱۲

خصم کی دلیل

اس طولِ لاطائل کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں :

”اب بعد نکاح امرِ ثالثہ کے یہ گزارش ہے کہ نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کہ علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن اس سے یہ کب لازم ہے کہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جائے، جس کی شرع میں تعریف یہ ہے کہ عقد بین الزوجین جو سبب حلِ وطی کا ہو، کیونکہ جب یہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جاتا ہے سبب آثار اور لوازم اس کے بھی پائے جاتے ہیں کہ الشیء اذا ثبت ثبت بکوائضہ

قلت تو مان لی معلول ماننے میں کیوں دیر ہے؟! اقول: جناب عالی! آپ نے اتنی

کر لیا کہ نکاح محرم میں جملہ ارکان و ضروریات نکاح موجود ہوتے ہیں، مگر فقط اس وجہ سے کہ لوازم نکاح — مثل حلِ وطی و وجوب مہر و ثبوت نسب — چونکہ یہاں محقق نہیں ہوتے اس نکاح کے معدوم ہونے کے قائل ہو گئے، اول تو یہ خیال کرنا تھا کہ بعد وجود علت تامہ معلول کا وجود ایسا بدیہی امر ہے کہ آپ کے سوا تمام عالم میں کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، پھر اس کے کیا معنی کہ ضروریات نکاح تو سب موجود، مگر چونکہ اغراض و منافع نکاح اس پر مقرر نہیں ہوتے، اس لئے وہ نکاح موجود نہ ہوگا؟

حالتِ وطی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے | دوسرے یہ کہ ابھی عرض کر چکا ہوں کہ حلِ وطی مقاصد و منافع نکاح میں سے ہے ہی

نہیں، بلکہ غرض نکاح تو لہ اولاد ہے، اور اگر پیاس خاطر جنابِ وطی کو منافع و مقاصد اصلی نکاح میں داخل کیا بھی جائے، تو لوازم نکاح میں ہرگز داخل نہ ہوگی، آپ نے لوازم و منافع کو مرادف سمجھ رکھا ہے، قضیہ: الشیء اذا ثبت ثبت بکوائضہ میں جو لوازم کا لفظ ہے اس سے لوازم حقیقی — جو کہ ذاتِ ملزوم سے منفک ہی نہ ہو سکیں — مراد ہیں، اور حلِ وطی ایسا امر نہیں کہ ذاتِ نکاح سے منفک نہ ہو سکے، چند مثالیں اس قسم کی اوپر عرض کر چکا ہوں، اور جب حلِ وطی لوازم نکاح سے خارج ہوتی، بلکہ منافع و اغراض نکاح میں محسوب ہوتی، تو اس کے نہ ہونے سے نکاح کا نہ ہونا کیونکر لازم آ سکتا ہے؟

لوازم کا انفکاک محال ہے، علتِ غائی کا نہیں | مثلاً امکان و حدوث، لوازم ذاتِ جملہ اشیائے عالم ہے، تو ان کی

ذات سے اس کا انفکاک محال ہے، اور شہادت خلق لکم ما فی الارض جمیعاً علت غائی خلقت جملہ اشیائے عالم حصول انتفاع بنی آدم سے، اس لئے بسا اوقات اشیائے مذکورہ سے حصول منفعت جو ان کے حق میں بمنزلہ علت غائی تھا، منکف ہو جاتا ہے، مگر عدم وجود علت غائی سے یہ نہیں ہوتا کہ اشیائے مذکورہ معدوم محض ہو جائیں، چنانچہ ہزار ہا جانور ان صحرائی و دریائی و اثمار و اشجار وغیرہ سے بنی آدم کو مدت الوجود حصول انتفاع کی نوبت نہیں آتی، اور اشیائے مذکورہ ایسی ہی موجود رہتی ہیں جیسے در صورت حصول انتفاع موجود رہتیں۔ فقط وصف عبادت کے زوال سے ذات انسانی معدوم نہیں ہو سکتی۔

ارتفاع حد زنا، نکاح کے لئے لازم ہے | ہاں ارتفاع حد زنا نفس نکاح کو لازم ہے، چاہے نکاح حلال ہو یا حرام، کیونکہ علت حد زنا جب فعل زنا ٹھیرا، اور نکاح و سفاح میں تضاد ہوا، تو بالبداهت نکاح محارم میں حد زنا مرتفع ہو جائے گی، ہاں حرمت نکاح کا وبال اس کے ذمہ رہے گا۔

ثبوت مہر و نسب کا معاملہ | باقی رہا ثبوت مہر و نسب وغیرہ لازم نکاح، سو آپ کے جواب کے لئے تو یہی کہہ دینا کافی ہے کہ جائز ہے کہ یہ لازم نکاح صحیح و حلال ہوں، اور آپ کا مطلب جب ثابت ہو جب امور مذکورہ کو لازم نفس نکاح کہا جائے، خواہ حلال ہو خواہ حرام، اول آپ نفس نکاح و ثبوت مہر و نسب وغیرہ میں لزوم ثابت کیجئے، اس کے بعد نفی لازم مذکورہ سے نفی نکاح کا دعویٰ کیجئے۔

اس کے سوا نکاح محارم میں ثبوت نسب و وجوب مہر بعد و طی کو ہم تسلیم کرتے ہیں، اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”یہ بات ہر کہ و مہ نہ جانتا ہے، اور اغلب کہ مؤلف بھی انکار نہ کرے گا کہ کوئی حکم ان احکام سے نکاح محرمات میں مترتب نہیں ہوتا،“ آپ کے جہل مرکب کا نتیجہ ہے، اگر آپ کتب فقہ دیکھتے، اور فہم خدا داد سے بہرہ رکھتے، تو ایسا دعویٰ ہرگز نہ کرتے، شاید آپ کی غرض ہر کہ و مہ سے نفس نفیس اور مولوی عبید اللہ و مجتہد العصر مولوی محمد حسین اور قبلہ ارشاد جناب مولوی تذہیر حسین صاحب ہوں گے مجتہد صاحب!

کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے نکاح محارم کو شبہ فی العقد میں داخل کیا ہے۔

ہاں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شبہ فی العقد شبہ فی الفعل میں داخل ہے یا شبہ فی المحل میں، صاحبین نے شق اول کو اختیار کیا ہے، اور عند الامام شق ثانی مسلم ہے، اور چونکہ شبہ فی الفعل میں ثبوت نسب و وجوب مہر وغیرہ نہیں ہوتے، تو اس وجہ سے صاحبین نکاح محارم میں ان امور کے ثبوت کے قائل نہیں، اور شبہ فی المحل میں چونکہ ثبوت نسب و مہر وغیرہ ہوتا ہے، اس لئے عند الامام نکاح محارم میں بھی یہ امور ثابت ہو جائیں گے، اور درمختار دشامی و فتح القدیر وغیرہ میں یہ مسئلہ صراحتہً موجود ہے، ملاحظہ فرمائیے، خوف طول نہ ہوتا تو شبہ فی المحل و شبہ فی العقد کی کیفیت مع امثلہ مفصلاً عرض کرتا، مگر چونکہ اکثر کتب فقہ میں یہ بحث مفصلاً مذکور ہے، اور قدر ضروری بیان کر چکا ہوں اس لئے اس کو چھوڑنا اولیٰ معلوم ہوتا ہے۔

اور بعض علماء نے اگرچہ مہر و نسب کے عند الامام ثابت ہونے میں کلام کیا ہے، مگر اولیٰ اور ارجح قول اول ہی ہے، علاوہ ازیں آپ نے جو ثبوت امور مذکورہ کا بالکلیہ انکار کیا تھا، اس کا بطلان تو اظہر من الشمس ہو گیا۔

تمکین زوج اور تفریق قاضی سے
اعتراض کا، جواب اول

علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ:
”نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو زوجہ پر تمکین
زوج واجب ہو جاتی ہے، اور اس باب میں اس

کی نافرمانی داخل نشوز ہوتی، اور اس کی ممانعت احادیث و کتب فقہ میں موجود ہے، اور قاضی کو ان میں تفریق کرنی حرام ہوتی، کیونکہ احادیث و آیات میں تفریق زوجین کی نہایت

۱۔ شبہ: اس چیز کو کہتے ہیں جو ثابت تو نہ ہو، مگر ثابت کے مشابہ ہو، پھر شبہ کی تین قسمیں ہیں: محل و طی یعنی عورت میں پایا جانے والا شبہ، نفس و طی میں پایا جانے والا شبہ، اور عقد نکاح میں پایا جانے والا شبہ۔ تینوں قسموں کی تفصیل تسہیل اولہ کا ملہ ص ۸۳ میں دیکھیں۔

الغرض نکاح محارم میں شبہ فی العقد پایا جاتا ہے، اور شبہ فی العقد امام اعظم کے نزدیک شبہ فی المحل میں داخل ہے، اور صاحبین وغیرہ کے نزدیک شبہ فی الفعل میں داخل ہے، اور شبہ فی المحل میں مہر واجب ہوتا ہے، اور نسب ثابت ہوتا ہے، پس امام اعظم کے نزدیک نکاح محارم کا بھی یہی حکم ہوگا، فتح القدیر ص ۱۶ میں نکاح محارم میں وجوب مہر کی صراحت موجود ہے ۱۲

ممانعت آئی ہے، حالانکہ نکاح محارم میں امام کے ذمہ تفریق واجب ہے۔“

بعینہ ایسا ہے کہ جیسے سید احمد خاں آیت و طعنا مالدین اوتوا الکتاب حل لکم سے گلاموڑی مرغی کے کھانے کی اجازت نکالتے ہیں، افسوس! اتنا نہیں سمجھتے کہ جب وہ نکاح ہی حرام ہے تو استحقاق وطی ہی زوج کو کہاں ملے ہے؟ جو اس کی مخالفت نشوز مذموم سمجھا جائے؟ اور یہ نکاح عند الشرح لائق استقرار ہی کہاں ہے جو تفریق ممنوع ہی جائے؟

جواب دوم علاوہ ازیں زوجہ کو اختیار عدم تمکین زوج، اور قاضی کو اختیار تفریق بین الزوجین باوجود نکاح صحیح و حلال بھی بہت جگہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً اُختین کو بعد اسلام زوج تا وقتیکہ زوج احد الاختین کو نکاح سے خارج نہ کر دے عدم تمکین کا اختیار ہے، عدم ادائے مہر کی صورت میں اگر زوجہ تمکین زوج میں خارج ہو تو نشوز نہ سمجھا جائے گا، علیٰ ہذا القیاس حائضہ و نفسار و صائمہ فی رمضان وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح پر صورت اولیٰ یعنی اختین کے مجتمع ہونے کی صورت میں قاضی جبراً تفریق کر سکتا ہے، صورت لعان میں بھی قاضی کا تفریق کرنا حدیثوں سے ثابت ہے چنانچہ لفظ ففراق بیہمما اس پر دل ہے، اور کوئی کچھ تاویل کرے تو کرے بھی، مگر آپ تو مدعی عمل بالحدیث ہیں، آپ کو ہرگز گنجائش انکار نہیں، زوج کے عینین ہونے کی صورت میں باوجود نکاح صحیح قاضی تفریق کر سکتا ہے، بلکہ ان صورتوں میں قاضی کے ذمہ تفریق واجب ہے، شاید آپ تو ان جمیع صورتوں میں بوجہ عدم تمکین و بسبب تفریق، زوجہ اور قاضی کو مستحق و عید سمجھتے ہوں گے؟!

نِسَاءٌ کَمَحَرِّثُ لَکُمْ سَے اور ہمارا مطلب آیت نِسَاءُ کُمْ حَرِّثُ لَکُمْ سَے فقط یہ ہے کہ اصل مقصود نکاح تو لگدا ولاد ہے، اور اس بات میں جملہ نساء عالم برابر ہیں، اس لئے سب عورتیں محل نکاح ہیں، اور ان سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ عورتوں سے

حصولِ استمتاع کے لئے نکاح کی بھی ضرورت نہیں، جو آپ یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ: ”یہ آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ ہر ایک عورت واسطے تمہارے کھیتی ہے۔“ اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”لفظ نساء

۱۔ بخاری شریف ج ۶۶ تفسیر سورۃ النور ابوداؤد شریف ج ۳ باب اللعان ۲۷ یعنی نساء کم معرفہ ہے، نکرہ نہیں ہے جو تمام عورتوں کا کھیتی ہونا ثابت ہو، آیت سے صرف تمہاری عورتوں یعنی بیویوں کا کھیتی ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

سے جو مضاف ہے طرف ضمیر ”کم“ کے بطور اضافت معنویہ مفید تعریف یا تخصیص اس سے مراد ازواج منکوحہ بنکاح صحیح ہیں، دعویٰ بلا دلیل ہے، اول تو سب جانتے ہیں کہ ایک چیز کو کسی کی طرف ادنیٰ ملا بست سے بھی مضاف کر دیا کرتے ہیں، اور بدالالت آیت خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا عورتیں مردوں کے لئے بنائی گئی ہیں، تو اس علاقہ ظاہرہ کی وجہ سے اگر ارضاء کی جائے تو کیا حرج ہے؟ علاوہ ازیں بہت سے بہت ہوگا تو نساً وکھڑ کے معنی اَزْوَاجُکُمْ کے لئے جائیں گے، سو محارم بعد نکاح ازواج ہو ہی جاتی ہیں، ہاں زوجہ سے زوجہ نکاح صحیح یعنی حلال مراد لینا یہ آپ کی دھینگا دھینگا ہے، فرمائیے تو سہی یہ قید ”صحیح“ آپ کے کون سے قرینے سے سمجھ لی؟ ذرا ہم کو بھی تو سمجھا دیجئے۔

وَلَا تَنْكِحُوا سے استدلال پر اعتراض | اور ہم نے جو اہل میں لکھا تھا کہ آیت وَلَا تَنْكِحُوا

عقد نکاح مراد ہے، معنی مجازی یعنی وطی و مجامعت مراد نہیں، اس پر مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

”الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ! کہ مولف باوجودیکہ قائل وجوب تقلید امام صاحب کا ہے، مع

ذہاب برعکس مذہب امام صاحب کے لفظ نکاح کے معنی حقیقی عقد کو قرار دیتا ہے، حالانکہ لفظ

نکاح عند الامام معنی وطی میں حقیقی، اور معنی عقد میں مجاز ہے، منار کے متن میں ہے وَالنِّكَاحُ

حَقِيقَةُ الْوَطْئِ دُونَ الْعَقْدِ، اور اس مذہب پر دلیل امام صاحب کی فَلَا تَنْكِحُوا لَهُ مِنْ

بَعْدُ حَقِّ شَيْئِكُمْ زَوْجًا غَيْرَکَ ہے انتہی“

جواب | اقول: مجتہد صاحب! آپ کو منار کے الفاظ خوب یاد ہیں، ہر جگہ بے سمجھے نقل کرنے

کو مستعد ہو جاتے ہو، اول تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مجرد قول کسی خفی کا ہمارے ذمہ واجب التسلیم

نہیں، ہاں اگر قول امام ہو تو بے شک اس کی جواب دہی کے ہم کفیل ہیں، سو آپ ہی فرمائیے

کہ منار میں یہ کہاں ہے کہ یہ قول امام کا ہے؟ اس کے سوا صاحب منار نے

اگر نکاح حقیقی وطی کو کہہ بھی دیا تو بہت حفیہ نے اس کا انکار بھی کیا ہے، چنانچہ صاحب تفسیر

مدارک نے سورۃ احزاب کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ تمام کلام اللہ میں نکاح کے معنی عقد ہی کے

آئے ہیں، نکاح بمعنی وطی کہیں نہیں آیا، آپ کے نزدیک مذہب خفی اقوال صاحب منار و نور الانوار

ہی میں منحصر ہے؟!

علاوہ ازیں ”منار“ کی عبارت یہ ہے والنکاح لوطی دون العقد، اور اس کی شرح میں صاحب نور الانوار لکھتے ہیں: ای یكون النکاح المذكور فی قوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا مَا كَتَمَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ محمولاً علی الوطی دون العقد، اول تو خدا معلوم آپ نے عبارت متن میں حقیقت کی قید کہاں سے شامل کر دی ہے؟ شاید کسی نسخہ میں یہ بھی ہو؟ دوسرے شارح کے محمولاً علی الوطی کہنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وطی نکاح کے معنی حقیقی نہیں، بلکہ بوجہ (قرینہ) خارجہ اس آیت خاص میں نکاح کے معنی وطی کے لئے ہیں، اور جس کسی نے معنی نکاح کے وطی کے لئے بھی ہیں، تو ساتھ میں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ معنی بطور مناسبت لغوی کے ہیں، یہ کسی نے نہیں کہا کہ مستعمل فی الشرع بھی یہی معنی ہیں۔

رہی آیت فَكَانَ نِكَاحٌ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اس میں بھی نکاح سے مراد عقد نکاح ہی ہے، چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، اور وطی کی قید حدیث عسلیہ سے جو کہ حدیث مشہور ہے، بڑھائی ہے، اگر نکاح کے معنی وطی کے ہوتے تو پھر اس حدیث کی کیا ضرورت ہے؟

وطی کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے اور اگر ہم سے پوچھتے تو ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں، بلکہ آیت مذکورہ میں نکاح سے مراد عقد ہی ہے، اور بدون الحاق حدیث عسلیہ قید وطی ضروری سمجھی جاتی ہے، ہاں حدیث عسلیہ کو بمنزلہ تفسیر آیت مذکورہ خیال کیجئے، یہ نہیں کہ حدیث مذکور سے کوئی امر زائد علی الآیۃ مفہوم ہوتا ہے، تاکہ حدیث کے لئے ثبوت شہرت کی ضرورت پڑے، کیونکہ یہ امر بدیہی ہے، اور آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جب تک کسی شئی سے غرض اصلی موضوع نہ شئی حاصل نہیں ہوتی، اس وقت تک اس شئی کا وجود عدم برابر ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنے خادم باورچی سے کھانا یا پانی وغیرہ طلب کرے، اور وہ شخص اشیائے مطلوبہ لائے، اور فقط صورت دکھلا کر قبل حصول منفعت

۱۔ یعنی لفظ نکاح جو باری تعالیٰ کے ارشاد وَلَا تَنْكِحُوا مَا كَتَمَ آبَاؤُكُمْ میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا، عقد پر نہیں ۱۱
۲۔ کسی چیز کی وہ غرض جس کے لئے وہ چیز تجویز کی گئی ہے ۱۲

لوٹائے جائے، تو ظاہر ہے کہ شخص مذکور عقدہ امتثال امر سے سبک دوش نہ ہوگا، بلکہ اگر اشیائے مطلوبہ بالکل نہ لانا تو بھی اتنا ہی نافرمان سمجھا جاتا۔ علیٰ ہذا القیاس مقصود جو حد اختیار زوج میں ہے، چونکہ حصول وطی ہے، تو قبل حصول مقصد مذکور وجود و عدم نکاح برابر ہوگا، صورت اولیٰ میں شخص مذکور کا یہ عذر کہ صاحب! مجھ کو تو فقط کھانا یا پانی وغیرہ کے لانے کو کہا تھا، یہ کب کہا تھا کہ کھانے یا پینے بھی دیجیو؟ جیسا مسموع نہ ہوگا، ایسے ہی بروئے انصاف آیت کا یہ مطلب سمجھنا کہ محض عقد نکاح کا حکم ہے، وطی ہو کہ نہ ہو، دو راز قیاس ہوگا۔

لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ
حرمت مصاہرت بالزنا کا ثبوت

علاوہ ازیں جن احادیث و آیات میں ظاہر بینوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہاں امام نے نکاح سے وطی مراد لی ہے، بالکل غلط ہے، ہاں اگر بوجہ قرینہ صارفہ کہیں نکاح سے وطی مراد ہو تو امر آخر ہے، ہمارا مطلب یہ کب ہے کہ بطور مجازی نکاح سے وطی مراد نہیں ہو سکتی۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ:

”آیت لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ میں اگر معنی نکاح، عقد کے لئے جائیں گے تو

حرمت مصاہرت بالزنا جو مذہب امام ہے، مؤلف کیونکر ثابت کرے گا؟ اور مذہب امام کو کس طرح محفوظ رکھے گا؟“

خیال خام سے کم نہیں مجتہد صاحب! کتب فقہ اور اصول کو ملاحظہ فرمائیے، سب کی تقریر کا خلا یہ ہے کہ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ سے حرمت منکوٰۃ الاب ثابت ہوتی ہے، اور بوجہ اشتراک علت، حرمت موطوۃ الاب کا بھی یہی حکم رکھا ہے، اور اسی مسئلہ پر کیا موقوف ہے؟ بیان محرمات میں بہت مسائل قیاسی ہیں، ورنہ نص میں تو چند صورتوں کے سوا اور کا مذکور بھی نہیں اگر علت حرمت فقط عقد نکاح ہوتا تو بے شک مژنیۃ الاب کے ثبوت حرمت میں خلل آتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آیت مذکورہ سے صراحت مژنیۃ الاب کی حرمت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مژنیۃ الاب کو منکوٰۃ الاب پر قیاس کرتے ہیں، اور بعض علماء نے جو نکاح کے معنی آیت مذکورہ میں موطوۃ کے لئے ہیں، اول تو یہ قول مرجوح ہے دوسرے ان کی مراد یہ نہیں کہ یہ حقیقی ہیں، سب جگہ یہی معنی مقصود ہوں گے، اور اس قول کو قول امام سمجھنا تو بالکل بے ٹکائے بات ہے، بطور سند عبارت طحاوی نقل کرتا ہوں، وہو ہذا

فَاِنَّ الْاَوَّلٰی فِی الْاٰیۃ اَنْ یُّرَادَ بِالنِّكَاحِ (بہتر یہی ہے کہ آیت میں لفظ نکاح سے عقد مراد

العقد، کما هو المجمع عليه، ويستدل بثبوت
حرمة المصاهرة بالوطئ الحرام بدلیل آخر
(طحاوی علی الدر ص ۱۲)

یا جائے، یہی معنی وہ ہیں جن پر علماء کا اتفاق ہے،
اور حرام وطی کے باعث حرمت مصاہرت کے ثبوت
کے لئے دوسری دلیل سے استدلال کیا جائے

دیکھئے! صاحب طحاوی اس قول کو مجمع علیہ بتلاتے ہیں۔

اس کے بعد مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:
مجتہد صاحب کا دعویٰ ”ہمارے نزدیک تو بسبب فقدان جملہ احکام اور اغراض نکاح

کے ایسے عقد کو بطور مشاکلت نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیس عند البائع، یا بیع میتہ و دم کو
جو مال شرعی نہیں، بیع شرعی نہیں کہہ سکتے، فقط بطور مشاکلت بیع کہہ دیتے ہیں۔“

دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟ | اقول: مجتہد صاحب! آپ کے اس دعویٰ بلا دلیل
کو کون سنتا ہے؟ افسوس! آپ نکاح محارم اور بیع میتہ

و دم کو یکساں سمجھتے ہیں، اتنا نہیں سمجھتے کہ بیع میتہ و دم میں تو رکن اعظم بیع یعنی بیع ہی معدوم ہے
اور اس لئے اس کے بطلان میں کچھ خفاہی نہیں، اور نکاح محارم میں چونکہ جمیع ارکان نکاح موجود
ہیں تو بالضرور نکاح حقیقی ہوگا، اور اب اس میں جو خرابی اور فساد آئے گا تو اصل نکاح باطل نہ ہوگا
ہاں اگر مثل بیع میتہ و دم اس نکاح میں بھی کوئی رکن معدوم ہوتا، تو پھر اس کو اس پر قیاس کرنا
بجائ تھا، اور نکاح محارم میں جملہ ارکان نکاح کا موجود ہونا مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

باقی رہے اغراض و احکام، ان کا حال بیان کر آیا ہوں کہ ان کے عدم سے عدم عقد لازم
نہیں آتا، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ وجہ بطلان بیع میتہ و دم، فقدان اغراض بیع سمجھتے ہو، سب
جانتے ہیں کہ وجہ بطلان بیع مذکور فقدان رکن بیع ہے، اور جب بیع ہی باطل ہوگئی تو فقدان اغراض
بیع آپ لازم آئے گا، اور مقدمہ اول دلیل جناب کی کیفیت مفصل اوپر عرض
کر چکا ہوں کہ کس قدر اس میں صحیح ہے، اور ایجاد جناب اس میں کتنا ہے؟ اس سے ثبوت مطلوب
کی امید نہ رکھتے، ہاں ثبوت خوش فہمی قائل اس سے ضرور ہوتا ہے، اور عبارت ادلہ جس کا حال
عرض کر چکا ہوں، اس سے حصول مطلب کی آرزو کرنی خلاف عقل ہے۔

شرائع سابقہ اور نکاح محارم | قولہ: اور ایسا فعل نکاح حقیقی کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس
کے بعض افراد عند اللہ فاحشہ اور تمقوت ہیں، اور پھیلی

شرائع میں کبھی اس کی رخصت نہیں ہوئی، قال اللہ تعالیٰ: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَهَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنْ

النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا، وَسَاءَ سَبِيلًا۔ اِلٰی آخر ما قال۔

اقول: مجتہد صاحب! اس استبعاد بلا دلیل کو کوئی نہیں سنتا، اول تو آیت مذکور سے یہ بات نہیں نکلتی کہ کسی زمانہ میں نکاح محرمات کی اجازت ہوئی ہی نہیں، اور جملہ اِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا کے اکثر مفسرین یہ معنی لکھتے ہیں کہ اِیْ كَانَ فِیْ عَلَیْہِ السَّلَامُ، یا یوں کہا جائے کہ نکاح محارم فی حد ذاتہ ایک امر منقوت و مبغوض تھا، مگر فقط اتنی بات سے یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں اس کی اجازت بھی نہیں ہوئی، دیکھئے! خمر و میسرے کے حال میں ارشاد ہے: وَاقْتُلُوا الْکَافِرِیْنَ تَقُوْهُمْ ۖ لَعَنَ اللّٰہُ مَوَدَّہُمْ ۚ فَانظُرُوْا فِیْ مَا تَفْعَلُوْنَ ۚ ظاہر ہے کہ زیادتی اثم خمر بہ نسبت منفعت جو کہ علت حرمت ہے شراب کا وصف دائمی ہے، یہ نہیں کہ شروع اسلام میں تو نفع بڑھا ہوا تھا، اس کے بعد اثم غالب ہو گیا اور باوجود اثم و خباثت خمر کے، شروع اسلام و ادیان سابقہ میں اس کے استعمال کی اجازت دی گئی، بعینہ ہی حال نکاح محارم کا ہو سکتا ہے کہ مبغوض و منقوت تو ہمیشہ سے ہو، مگر حکم حرمت اب نازل ہوا ہو، علاوہ ازیں حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ

میں اس نکاح کی اجازت ہونی ایسی ظاہر بات ہے کہ انکار اس کا انکار بد اہمت ہے، اور اس کے مقابلہ میں صاحب بیضاوی کا قول ہرگز سموع نہ ہوگا، یا اُس قول کی تاویل کی جائے گی اور تفسیر کبیر میں تو یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مفسرین نے اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ کے یہ معنی لئے ہیں کہ جو اشخاص محرمات سے قبل نزولِ نبی نہ نکاح کر چکے ہیں وہ نکاح تو بجنسہ برقرار رکھا جائے، ہاں آئندہ کو اس امر سے باز رہنا چاہئے، اور تھوڑے دنوں میں حکم رہا، کچھ عرصے کے بعد مطلقاً ممانعت کر دی گئی، یہ بات جدا رہی کہ یہ قول مرجوح ہو۔

دوسرے اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر اب تک کسی زمانہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں ہوئی، تو پھر بھی یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نکاح باوجود اجتماعِ جملہ ارکانِ نکاح محض باطل و معدوم ہو جائے، اور اس کے مرتکب پر حدِ زنا ہی جاری

۱۔ یعنی علم باری میں ایسا تھا، شرائع سابقہ میں ایسا تھا یہ آیت کا مطلب نہیں ۱۲۔ منقوت: شدید قابل نفرت ۱۳۔

۱۴۔ خمر: شراب، میسرے: قمار، جوار: ۱۵۔ اور ان دونوں میں جو گناہ کی باتیں ہیں وہ ان کے فائدہ دہ سے برہمی

ہوتی ہیں ۱۶۔ کیونکہ اس وقت بہن سے نکاح کے علاوہ کوئی صورت ہی نہ تھی ۱۷۔ قاضی بیضاوی نے

یہ فرمایا ہے کہ منکوہہ الابی نکاح کسی ملت میں مشروع نہیں رہا ۱۸۔ تفسیر کبیر ص ۲۳۔ تفسیر الاماقد سلف (وجہ غاس) ۱۹۔

کی جائے، خطبہ مسلم پر خطبہ کرنے کا جواز کسی شریعت میں ثابت نہیں ہوتا مگر نکاح مذکور کے نکاح حقیقی ہونے کے جمہور قائل ہیں، وطنی حائضہ و نفساء و صائمہ کی اباحت کا کسی دین میں پتہ نہیں لگتا مگر اس کا کوئی قائل نہیں کہ اس کے مرتکب پر حد زنا جاری کی جائے۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ اگر نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسول نے مسنون اور مشروع فرمایا ہے، بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی کہنے لگے کہ نکاح حلالہ اور خطبہ مسلم پر نکاح کرنا اگر نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسنون اور مشروع فرمایا ہے، اور زوجه کا خلاف مرضی زوج صوم نفل رکھنا اگر صوم حقیقی ہوتا تو بے شک یہ صوم مسنون و موافق مرضی شارع ہوتا، اور نکاح و صوم مذکور کی ممانعت ہرگز نہ کی جاتی۔

تو یہ کہ نکاح کرنا باپ کی زوجه سے تو ایسا فعل ہے کہ فاعل اس کا واجب القتل ہے، کہا جاتا ہے کہ مقتول کرنے والے کو قتل کرنے کی روایت

یہ روایت امام اعظم کی دلیل ہے

الحديث عن البراء بن عازب قال: مررت على ابوبردة بن بيار ومعه نساء، فقلت: اين تذهب؟ فقال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم الى رجل تزوج امرأة ابيه، اتية برأسه، رواه الترمذي وابوداود، وفي رواية له وللنسائي وابن ماجه والدارمي فامرني ان اضرب عنقه واخذ ماله، وفي هذه الرواية قال عتي بدل خالي اقول: مجتهد صاحب! ويكفي اس حديث من يهملنا

ہوتا، تو حضرت ابوبردہ رضی اللہ عنہ اس کے رحم یا جلد کا ارشاد ہوتا، اس قتل سے بشرط فہم خود ظاہر ہے کہ زنا اور نکاح محارم میں فرق زمین و آسمان ہے، یہ حدیث تو ہمارے مقابلہ میں جھٹک کر

۱۔ ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں حضرت ابوبردہ بن بيار میرے سامنے سے گزرے، اور وہ ایک جھنڈا لئے ہوئے تھے میں نے دریافت کیا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں؟ فرمایا مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کر لیا ہے، تاکہ میں اس کا سر قلم کر کے لاؤں یہ ترمذی اور ابوداؤد کی روایت ہے، اور اس کی ایک اور روایت میں جو نسائی، ابن ماجہ اور دارمی میں بھی ہے یہ ہے کہ مجھ کو حکم کیا گیا کہ میں اس کی گردن ماروں اور اس کا مال لے لوں، اور اس روایت میں ماموں کے بچے ابوبردہ کو چاہا کہ

تھی جب ہم ناکح محرمات کو قابل سزائے سخت — مثل قتل وغیرہ کے — نہ کہتے ہوں، بلکہ ہمارا مقصد تو فقط یہ ہے کہ اس میں اور زانی میں فرق ہے، اس لئے اس کو جرم و جلد بطور حد زنا نہ کیا جائے گا، سیاستہ امام کو اختیار ہے، چاہے قتل کرے، چاہے دریا میں غرق کرے، یا ادبھی جگہ سے گرا دے، ورنہ آپ ہی انصاف کیجئے کہ سرکاٹ لینا اور مال چھین لینا حد زنا کس کے نزدیک ہے؟ — اور اگر یہ سزا شخص مذکور کو اس وجہ سے دی گئی تھی کہ اس کا کفر یا ارتداد ظاہر ہوا تھا، چنانچہ بعض نے اس قصہ کو اس پر ہی محمول کیا ہے، تب تو آپ کی مطلب براری کو اس حدیث سے کیا علاقہ؟!

چند روایتوں سے اعتراض | اس کے بعد جو آپ نے مُصَنَّف ابن ابی شیبہ اور مُسنِّن اُثرَم اور اَوْسَطُ ابْنِ مُنْزِر کے حوالہ سے چند روایتیں نقل کی ہیں، خلاصہ ان کا یہ ہے کہ:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ مُحْلَلٌ اور مُحْلَلٌ لَہُ اگر میرے پاس لائے جائیں تو میں ان کو جرم کروں، اور ایک روایت میں مُحْلَلٌ اور مُحْلَلٌ کالفظ ہے، علیٰ ہذا القیاس حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ان دونوں کو زانی اور نکاح حلالہ کو سفاح فرمایا ہے، اور نقل روایات کے بعد آپ نے یہ کہا ہے کہ پس بنظر ان آثار کے نکاح محرمات ابدیہ سراسر باطل اور حرام ہے کس طرح زنا اور سفاح قرار نہ دیا جائے گا؟ اور کیونکر نکاح حقیقی ہوگا؟ اِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ!!“

جواب | جناب مجتہد صاحب! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ جب نقل روایات پر آتے ہیں تو پھر بالکل پس و پیش کی نہیں سوچتی، آپ کے مطلب کے موافق ہو یا مخالف، ذرا غور تو کیجئے کہ روایات مذکورہ کے بیان سے ہمارے مطلب کی تائید نکلتی ہے یا آپ کی؟ دیکھئے! جملہ حضرات مجتہدین

۱۔ دیکھئے شُحْتُہُ الْاَوْحُوزِ ص ۲۸۹ ج ۱۲ ۱۳۵ احمد بن محمد ابوبکر الاثرَم (متوفی ۲۶۱ھ) امام احمد رحمہ اللہ کے خاص شاگرد ہیں، ان کی مُسنَن غیر مطبوعہ ہے۔ اور ابن المنذر محمد بن ابراہیم (۲۴۲-۳۱۹ھ) مشہور

محدث اور مجتہد ہیں، ان کی کتاب الادوسط فی السنن والاجماع والاختلاف بھی غیر مطبوعہ ہے ۱۲ ۱۳ مُحْلَلٌ، حلال کرنے والا یعنی زوج ثانی، مُحْلَلٌ لَہُ، وہ شخص جس کے لئے مطلقہ مغلظہ حلال کی گئی یعنی زوج اول، مُحْلَلٌ لَہُ: وہ عورت جس کو حلال کیا گیا یعنی مطلقہ ثلاثہ ۱۲

وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ نکاح حلالہ اگرچہ اشرف بیچ ہے، اور احادیث میں محلل و محللہ پر لعنت بھی آئی ہے، مگر محلل و محللہ لائق حد زنا کسی کے نزدیک نہیں ہیں، اور ظاہر بھی تو ہے کہ جس حالت میں جملہ ارکان نکاح موجود ہوں پھر حد زنا کے کیا معنی؟ اور محلل کہ اگرچہ مرتکب فعل شنیع ہے، مگر فعل زنا سے جو کہ موجب حد ہے محض اجنبی ہے، اس لئے بالبداهت قول حضرت عمرؓ محمول علی السیاستہ ہوگا۔

اور آپ اور آپ کے ہم مشرب اگر خلاف عقل و نقل و جملہ سلف محلل اور محللہ پر حد زنا جاری کرنے لگیں، تو بعینہ ایسا ہوگا جیسا کوئی شخص خلاف کتاب و سنت و اجماع امت بوجہ و طی حائضہ و نفسار حد زنا جاری کرنے لگے، اور چونکہ عزم قلبی اور بوجہ شہوت اجنبیات کے دیکھنے کو بھی شارع نے زنا فرمایا ہے، تو ان پر بھی رجم و جلد جاری کیا جائے۔ اور جبکہ محلل و محللہ کو صراحتہً قابل رجم فرمادینے سے جمہور کے نزدیک نکاح حلالہ نکاح حقیقی ہونے سے خارج نہیں ہوتا، تو نکاح محرمات کو قتل و اخذ مال کی وجہ سے کس طرح زانی حقیقی کہہ سکتے ہیں؟

نکاح محرم کا حال قتل جیسا ہے | خیر یہ امر تو ہو چکا، اب اور سنئے! اولہ کاملہ میں بعد شہوت نکاح محرم کا حال بطور مثال یہ بیان کیا تھا کہ نکاح کا حال ایسا سمجھنا چاہئے جیسا قتل کا، یعنی انزہا بق روح وغیرہ جو کہ لازم قتل ہیں قتل حقیقی سے جلا نہیں ہو سکتے، حرام ہو یا حلال، یہ امر جدا رہا کہ قتل اگر حلال ہوگا، جیسا قتل کفار، تو ایذا سے انزہا بق روح کا قاتل سے مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر قتل حرام ہوگا، جیسا قتل اہل اسلام، تو بوجہ امور مذکورہ نوبت مطالبہ و مواخذہ آئے گی، بعینہ یہی حال نکاح کا ہے، یعنی انتفاع سے زنا جو کہ لازم و ضروریات نکاح سے ہے، ہر حالت میں نکاح کے ساتھ رہے گا، نکاح حلال ہو یا حرام، یہ فرق جدا رہا کہ اگر نکاح حلال ہوگا تو و طی متفرع علیہ پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر نکاح حرام ہوگا جیسے نکاح محرم تو و طی متفرع علیہ پر بھی اس کی وجہ سے حرمت آئے گی، اور جیسا قتل کفار ہو یا قتل اہل ایمان قتل حقیقی کہلاتا ہے، اسی طرح پر نکاح حرام ہو یا حلال نکاح حقیقی کہلاتا ہے۔ اس کے اوپر مجتہد صاحب فرماتے ہیں: رہا اگر نکاح محرمات ابدیہ پر آثار نکاح **اعترض** | مثل حل و طی وغیرہ مترتب ہوتے تو نکاح کہا جاتا، جیسا کہ اگر قتل پر آثار قتل

مثل انزہاق روح وغیرہ مترتب ہوں تو قتل کہیں گے واللہ“

جواب | مگر افسوس! اتنا نہیں سمجھتے کہ جیسے انزہاق روح خواہ بوجہ حلال ہو یا حرام، لوازم قتل سے ہے، ایسے ہی نفس و طمی و انتفاس زنا لوازم نکاح سے ہے حلال ہو یا حرام، حل و طمی کو لوازم نکاح سے شمار کرنا یہ آپ کی دھینگا دھینگلی ہے، چنانچہ یہ مطلب عبارت اولہ میں موجود، مگر آپ حسب عادت مضمون عبارت سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہیں، بالجمہ جہاں نکاح حقیقی موجود ہوگا اس پر طمی و انتفاس زنا ضرور متفرع ہوگا، اور جیسا نکاح ہوگا ویسی ہی طمی ہوگی۔ اور طمی نکاح محارم و طمی زنا اگرچہ دونوں حرام ہیں، مگر یہ فرق

وطمی، و طمی میں فرق ہے | ہے کہ زنا میں خود طمی ہی حرام ہے، اور نکاح محارم میں چونکہ طمی بعد نکاح حقیقی پائی گئی، اس لئے فی نفسہ تو حرام نہ ہوگی، ہاں اس وجہ سے کہ اس کا مبنی ایک امر حرام ہے اس لئے یہ طمی بھی حرام ہوگی، لیکن حد زنا ہر ایک طمی حرام پر جاری نہیں ہوتی، ورنہ طمی حائضہ و نفسا ربھی موجب حد زنا ہوتی، بلکہ حد زنا اس طمی حرام پر متفرع ہوتی ہے کہ جس کا مبنی محض زنا ہو، اور نکاح محارم میں چونکہ وجود نکاح حقیقہ ہوتا ہے تو جو طمی اس پر متفرع ہوگی وہ موجب حد زنا کیونکر ہو سکتی ہے؟ جب زنا ہی نہیں تو لوازم زنا کہاں

تشبیہ پر اعتراض | اور آپ نے عبارت مذکورہ اولہ پر جو یہ اعتراض کیا ہے کہ:

”انزہاق روح جو کہ قتل پر متفرع ہوتا ہے محض بامر تکوینی ہے، اور حل و طمی جو نکاح پر مترتب ہوتا ہے بامر تشریعی مترتب ہوتا ہے، اور قتل افعال حقیقیہ میں سے ہے تو نکاح افعال شرعیہ میں سے، پھر باوجود اس قدر تفرقہ کے بھی ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بالکل قیاس مع الفارق ہوگا“

جواب تشبیہ کے لئے وجہ تشبیہ میں اشتراک کافی ہے | یہ اعتراض جناب کا خلاف عقل ہے، مجتہد صاحب! مُشَبَّہ اور

مُشَبَّہ بہ فقط وجہ تشبیہ میں شریک ہونے چاہئیں، سوائے وجہ تشبیہ ہزار امور میں بھی اختلاف ہوگا تو کچھ حرج نہیں، ورنہ چاہئے زید کا لٹا سہ کہنا بھی غلط ہو جائے، اور یہ امر ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے

۱۔ مُشَبَّہ: وہ چیز جس کو تشبیہ دی گئی ہے، مُشَبَّہ بہ: وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، وجہ تشبیہ: وہ بات جس میں تشبیہ دی گئی ہے، جیسے کسی کی تعریف میں کہا کہ یہ تو شیر ہے، اس میں وہ شخص مُشَبَّہ، شیر مُشَبَّہ بہ، اور بہادری وجہ تشبیہ ہے۔

اور ہم نے صورتِ قتل کو اولہ میں بیان کیا ہے، چنانچہ یہ امر عبارتِ اولہ سے خود ظاہر ہے یعنی جیسا حلت و حرمت، حقیقتِ قتل میں کچھ خارج نہیں، بلکہ حقیقتِ قتل دونوں سے عام ہے، ایسے ہی حقیقتِ نکاح حلت و حرمت دونوں سے عام ہے، یہ مطلب نہیں کہ بدون کسی دلیلِ مثبت کے حقیقتِ نکاح محارم محض قیاس علی القتل سے ثابت ہوتی ہے، جو آپ قیاس مع الفارق فرمانے لگے۔

اور چونکہ غرض بیانِ قتل سے فقط بیان کرنا ایسی مثال کا ہے کہ جو امور حسیہ میں سے ہے اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ بوجہ محسوسیت اس کو سمجھ سکتا ہے، تو اب آپ کا اعتراض مذکور اس پر پیش کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی زید کا لاسد پر یہ کہے کہ باوجودیکہ زید واسد ماہیت و لوازم و خواص و عوارض کثیرہ میں مختلف ہیں، پھر ایک کو دوسرے پر کیونکر قیاس کر سکتے ہیں۔
الغرض بیانِ مثالِ قتل سے بھی یہ امر بدابہت ثابت ہوتا ہے کہ وجودِ حقیقی نکاح حلت و حرمت سے عام ہے۔

لغوبات | تو اب آپ کا یہ ارشاد بھی کہ:

”رَسُولَنَا قَتَلَ مَقِيسَ عَلَيْهِ اور نکاح مقیس ہو سکتا ہے، تو کہتے ہیں ہم کہ اگر انزہاق جو باقرارِ مؤلف اس کے آثار سے ہے، بعد ایک فعل کے جو بوجہ میں الوجہ مشاکلِ قتل ہے مرتب نہ ہوئی، تو اس کو قتلِ حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً قتل کہیں تو ہو سکتا ہے، ایسے ہی اگر طیٰ جو آثارِ نکاح سے ہے، بعد ایک عقد کے جو مشابہ نکاح کے ہو مرتب نہ ہووے تو اس کو بھی نکاحِ حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً کہیں تو کچھ مُضائقہ نہیں، الی آخر ما قال“

بالکل لغو ہو گیا، جب حقیقتِ نکاح حلت و حرمت و طیٰ سے عام ہوئی، تو حِل و طیٰ کو لوازم و آثارِ نکاح سے شمار کرنا محض تحکم ہے، ہاں بے شک جو نکاح ایسا ہوگا کہ اس پر نہ طیٰ حلال نہ طیٰ حرام کچھ بھی متفرع نہ ہو سکے، اور اس کی طیٰ پر احکامِ زنا مثلِ رجم و جلد جاری ہوں، تو بے شک وہ نکاحِ حقیقی نہ ہوگا، بلکہ فی الحقیقت نکاحِ مجازی ہوگا، مگر چونکہ نکاحِ محرمات میں جو طیٰ ہوتی ہے اس میں اور طیٰ بالزنا میں فرقِ پتین ہے، کس اثر، اور اسی وجہ سے اس پر حد و زنا مثلِ رجم و جلد مرتب نہیں ہو سکتے، تو بالبداہت اس کو نکاحِ حقیقی کہنا پڑے گا، اور جیسا بوجہ ظہورِ آثار و لوازمِ قتل حرام کو قتلِ حقیقی کہتے ہو، ایسے ہی نکاحِ حرام کو بوجہ ظہورِ آثار و لوازمِ نکاح یعنی انتفائے حد زنا، نکاحِ حقیقی کہنا پڑے گا، اور جس حالت

میں معنی حقیقی بالبداهت موجود ہوں اس کو خواہ مخواہ مجازی کہنا خلاف عقل ہے، ہاں جس جگہ نہ لوازم و آثار نکاح و قتل یعنی انتفائے زنا و انزہاق روح نہ ہوگا اس کو نکاح و قتل کہنا مجازی ہوگا۔

قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں | باقی آپ نے جو وہ حدیث نقل فرمائی ہے جس میں آپ نے مصلیٰ کو ارشاد فرمایا ہے کہ جو اس کے سامنے

گذرے تو اس کو دفع کر دے، اور اگر انکار کرے تو اس کو قتل کر دے، اور آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قتال سے مراد قتال مجازی ہے، یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فرمایا ہے تو سہی مجازی ہونے کی کیا وجہ؟ ہم تو قتال کے حقیقی معنی سمجھتے ہیں، باقی اس پر عمل نہ ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتال کے معنی مجازی مراد ہوں؟ دیکھئے جس حدیث میں آپ نے شارپ خمر کو چوٹھی دفعہ میں قتل کر دینے کا حکم فرمایا ہے، وہاں قتل سے مراد قتل حقیقی ہے، قتل مجازی کا کوئی قائل نہیں، ہاں پیسب کے نزدیک مسلم کہ اس پر بھی عمل نہیں اور اگر کوئی اور مجازی معنی لیتا تو کچھ عجب بھی نہ تھا، آپ دعویٰ عمل بالحدیث کر کے کس منہ سے ایسی تاویلات کرتے ہیں؟ دل میں نہیں تو دعویٰ کی تو شرم کرنی چاہئے! ع و جد و منع بادہ اسے زاہد چہ کافر نعمتے ست!

اور بالفرض اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ قتل سے مراد حدیث مذکور میں قتل مجازی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں آثار نکاح و قتل موجود ہوں، وہاں بھی فقط بوجہ حرمت، نکاح و قتل مذکور کو مجازی کہہ دیا جائے، اور جب یہ نکاح حقیقی ہو تو انتفائے زنا آپ ہوگا، اور در صورت انتفائے زنا حد آپ کا و خورد ہو جائے گی، اب دیکھئے تقاریر سابقہ و لاحقہ سے یہ بات کالعیان معلوم ہو گئی کہ نکاح محرم کی صورت میں وقوع زنا کے مشکوک ہونے کے کیا معنی؟ وجود نکاح یقیناً کہا جائے تو بجا ہے۔

وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں | اور آپ کا یہ کہنا کہ: ”رنا کج محرمات ابدیہ و فعل حرام کا مرتکب ہوتا ہے، ایک نکاح محرمات، دوم وطی محرمات،“ بعد غور درست نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ فی الحقیقت نکاح حرام ہے، نفس وطی میں خرابی نہیں، کیونکہ متفرع علی النکاح الحقیقی ہے، ہاں بوجہ حرمت

اصل اس میں بھی حرمت آگئی ہے، اور بے شک ہم اس وطی کے اشد حرام ہونے کے قائل ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد زنا اس پر جاری کی جائے، ہاں اگر شرع میں یہ حکم ہوتا کہ جو امور حرمت میں مساوی زنا یا زنا من الزنا ہوں تو ان سب میں حد زنا جاری کی جائے گی تو بے شک آپ کا فرمانا ٹھیک ہوتا، وہو باطل بالبداهۃ۔

صاحب مصباح کی دلیل کا خلاصہ | قولہ: بیان ماسبق سے بخوبی واضح و واضح ہو چکا کہ زن منکوحہ محرمات ابدیہ میں سے بسبب نہ ہونے محل نکاح کے زوجہ نہیں ہو سکتی، اور مرد نکاح زوج نہیں ہو سکتا، اور کوئی حکم احکام زوجیت میں سے اس پر مترتب نہیں ہوتا، اور نیز دیگر کوئی صورت صور حلت میں سے مثل ملک وغیرہ کے پائی نہیں جاتی، اور باقرار مؤلف حرمت میں نہایت بڑھ کر ہے، پھر بھی یہ وطی زنا نہ ہوئی تو کیا ہوگی؟ تعریف زنا کی جو ہے ایلا کج الفرج فی غیر المحل وہ یہاں پر صادق ہے۔

دلیل پر تبصرہ | اقول: جناب مجتہد صاحب! فرمائیے تو سہی آپ نے محرمات کے محل نکاح نہ ہونے کی کون سی دلیل بیان کی ہے؟ آپ کی بڑی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ محرمات ابدیہ سے نکاح کرنا اشد مبغوض و منقوت اور تمام شرائع میں حرام رہا، مگر اس دلیل کا حال سب کو معلوم ہے کہ کیسی ہے؟ چنانچہ اوراق گذشتہ میں عرض کر چکا ہوں، اور سوائے محل اور ارکان نکاح کا صورت تنازع فیہا میں موجود ہونا تو ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ جیسا ظاہر ہیں بھی بشرط انصاف اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور منجملہ احکام زوجیت ثبوت مہر و نسب وغیرہ کا حال تو جو عرض کر آیا ہوں کتب فقہ میں ملاحظہ فرما لیجئے، اکثر علماء نے یہی لکھا ہے کہ عند الامام یہ احکام سب ثابت ہو جائیں گے۔

باقی رہا حل وطی جس کو آپ بار بار کہتے جاتے ہیں، اس کی کیفیت اوپر عرض کر چکا ہوں، کہ حلت وطی کو آثار و لوازم نکاح حقیقی سے فرمانا آپ کی خوش فہمی ہے، بلکہ حقیقت نکاح حلت و حرمت وطی سے عام ہے، ہاں بوجہ تضاد نکاح و سفلح انتقائے زنا بے شک لوازم نکاح حقیقی سے ہوگا، اور یہ بھی آپ کی ذکاوت کا نتیجہ ہے کہ نکاح محرمات میں وطی کے اشد من الزنا ہونے سے زنا حقیقی کہتے ہو، اور بطلان نکاح کے لئے دلیل کامل سمجھتے ہو۔

زنا کی تعریف میں مناقشہ

اور آپ نے جوزنا کی تعریف ایلاکج التمرج فی غیر المحلی بیان کی ہے، اول تو اس کے تسلیم ہی میں ہم کو کلام ہے، حنفیہ کے یہاں تو لو اطم اگرچہ اشد من الزنا ہے مگر حد زنا اس پر جاری نہیں کی جاتی، ہاں امام کو اس کا اختیار ہے کہ حد زنا سے بھی زیادہ اس کو سزا دے، پھر حنفیہ کے مقابلہ میں یہ تعریف بیان کرنی آپ کی کوتاہ اندیشی ہے، اس کے سوا تفخیز وغیرہ میں حد زنا کسی کے نزدیک واجب نہیں ہوتی، حالانکہ تعریف جناب بظاہر اس پر بھی صادق آتی ہے، اور یہ عذر آپ کا مسموع نہ ہوگا کہ یہ تعریف زنا کی فلاں مصنف یا فلاں عالم حنفی نے کی ہے، ہماری آپ کی گفتگو مذہب امام پر ہے، جب تک آپ کسی تعریف کا عند الامام مسلم ہونا ثابت نہ کر سکیں ہم اس کو قابل جواب بلکہ قابل التفات بھی نہ سمجھیں گے۔

حرمت جماع زنا سے عام ہے | اس کے بعد عبارت اولہ جو اخیر اس دفعہ میں ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

”محارم سے بواسطہ نکاح وطی کرنا اگرچہ زنا نہیں، مگر اشد حرام ہونے میں کلام نہیں، غایت مافی الباب حرمت وقاع کو زنا سے عام کہنا پڑے گا، اور یہ بات بطور عقل و نقل مسلم ہے، بطور منقول تو یوں مسلم کہ جماع حالت حیض و نفاس میں حرام ہے اور زنا نہیں، اور بطور معقول یوں واجب التسلیم کہ آئثار کا موثر سے عام ہونا معقولات میں مسلم“

اعترض | اور باوجود بداهت مطلب مذکور ہمارے مجتہد العصر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ:

۱۔ تنویر الابصار میں اس زنا کی جس میں حد واجب ہوتی ہے یہ تعریف کی گئی ہے:

وَطءٌ مُكَلَّفٌ نَاطِقٌ طَائِعٌ فِي قُبُلِ مُشْتَهَاةٍ خَالٍ عَنِ مِلْكِهِ وَشُبُهَتِهِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ
(مشامی ص ۱۲۴، کتاب الحدود)

عاقل بالغ بولنے والے کا برضا و رغبت کسی قابل خواہش عورت کی اگلی راہ میں صحبت کرنا، جو ملکیت میں اور ملک نکاح سے خالی ہو، نیز ملکیت کے شائبہ سے بھی خالی ہو، اور یہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آیا ہو ۱۱

۲۔ مثلاً سورج موثر ہے اور گرمی اس کا اثر ہے، جو عام ہے، کیونکہ گرمی کے اسباب سورج کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، اسی طرح زنا موثر ہے اور حرمت اس کا اثر ہے، لہذا حرمت عام ہوگی، کیونکہ حرمت جماع کے زنا کے علاوہ اور بھی اسباب ہو سکتے ہیں ۱۲

”حرمت نکاح مذکور کو حرمت حیض و نفاس پر قیاس فرمانا بعید از عقل و خلاف علم اصول ہے۔“
 کیونکہ علم اصول میں صاف لکھا ہے کہ وطی حیض و نفاس میں قبیح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور
 اس کے ثبوت کے لئے عبارت نور الانوار حسبِ عادت نقل فرمائی ہے۔ اور وطی
 محرمات ابدیہ کل اخیان میں قبیح لعینہ ہے، پس باوجود اس فارقِ پین کے قیاس کرنا محض
 قیاس مع الفارق ہوا۔“

یہ عقل کو جواب دینا ہے | حیف! اگر مجتہد صاحب کو کچھ بھی عقل ہوتی تو سمجھ جاتے کہ ہمارا
 مطلب بیانِ مثالِ حیض و نفاس سے ثبوتِ عمومیتِ حرمتِ
 وقاع بہ نسبتِ زنا ہے، اب اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی کہے کہ
 زید حیوان ہے تو انسان بھی ضرور ہوگا، اور اس کے جواب میں دوسرا شخص کہے کہ حیوانیت
 مستلزمِ انسانیت نہیں، دیکھئے فرس، غنم وغیرہ کو حیوان تو کہہ سکتے ہیں مگر انسانیت کا پتہ بھی نہیں،
 اور اس جواب پر کوئی آپ جیسا ذہین یہ اعتراض کرنے لگے کہ زید کو فرس، غنم وغیرہ پر قیاس
 کرنا بالکل خلافِ عقل و قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ زید کی ماہیت اور ان کی ماہیت اور زید
 کے خواص و لوازم و عوارض کچھ اور، ان کے کچھ اور یا کوئی کہنے لگے کہ مجتہد العصر محمد احسن صاحب
 اس زمانہ کے مجتہد ہیں تو عالم و عاقل، حقیقت شناس و دقیقہ سنج بھی ضرور ہوں گے، اور اس کے
 مقابلہ میں کوئی کہنے لگے کہ اس زمانہ میں اجتہاد، علم و عقل سے عام ہے، چنانچہ مجتہدانِ زمانہ حال
 مثلِ مقررین و مذاج مصباح سینکڑوں ایسے ہیں کہ عبارتِ اردو سمجھنے سے بھی عاری ہیں، تو اب
 اس پر کوئی اگر یہ اعتراض کرنے لگے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مولوی محمد احسن صاحب
 اور دیگر مجتہدین میں اوصاف و عوارض متعددہ میں تباہی و اختلاف ہے، تو اس کی کم فہمی
 کی بات ہے، اسی طرح پرہم نے بھی حرمتِ وقاع کے زنا سے عموم ظاہر کرنے کے لئے حیض
 و نفاس کی مثال بیان کی تھی، اس پر آپ کا اعتراض مذکور پیش کرنا عقل کو جواب دینا ہے۔
 علاوہ ازیں اگر آپ کے نزدیک حرمتِ وقاع زنا سے عام نہیں تو خیر یہی فرمائیے،
 اور وطی زوجہ حائضہ و نفاس، و محرمہ و صائمہ و معتکفہ وغیرہ پر خلافِ نصوص و اجماع حد زنا
 کا فتویٰ لگائیے، اول تو اس فتوے سے اشتہارِ اجتہاد جنابِ دو بالا ہو جائے گا، دوسرے
 کم فہم ظاہر بینوں کی نظر میں آپ کا زہد و تقویٰ خوب مستحکم ہو جائے گا۔
دعویٰ بلا دلیل | باقی اس کے آگے جو آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: ”زنا، وطی محرمات

سے عام ہے، یہ آپ کا دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟ اول آپ اس وطی کا جو نکاح محرمات پر مبنی و متفرع ہو، زنا ہونا ثابت فرمائیے، پھر کہیں دعویٰ عمومیت کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہمارے دلائل ہی پر کچھ اعتراض فرمائیے، مگر اعتراض ہو، مجنونوں کی بڑ نہ ہو!

عرض اخیر | مجتہد صاحب ابجد اللہ آپ کی تقریر کے جواب سے تو فارغ ہو چکا، مگر عرض اخیر یہ ہے کہ دیکھئے نکاح محرم کا نکاح حقیقی ہونا ہم نے بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کر دیا، اور آپ کے جملہ شکوک و شبہات کو رفع کر دیا، اب آپ کو چاہئے کہ کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالت اس کے مقابلہ میں ہو تو لائیے، ورنہ مقتضائے غیرت و انصاف تو یہ ہے کہ اول تو اس مسئلہ کو تسلیم کیجئے، اور نہیں تو زبان کو سنبھالئے، اور ان لن ترانیوں سے باز آئیے۔ مگر یہ امر تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی نص صریح تو آپ یا آپ کے ہم مشرب لاپچھے، سو اس کے کہا تو وہ آیات و احادیث کہ جو نکاح محرمات کے اشد حرام ہونے پر دال ہوں بیان کر دے، اور یا محرمات کے محل نکاح ہونے سے بلا دلیل فقط استبعاد بے دلیل کے بھروسے انکار کر دے، سو یہ ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حرمت وقوع زنا سے عام ہے، اور حدیث ابو بردہ بن نیار جو اس باب میں اکثر کم فہم حجت قطعی خیال کرتے ہیں، بروئے انصاف اور انٹی وطی محرمات کے عدم زنا ہونے پر دال ہے، کما مر اور رہا محرمات کا محل نکاح ہونا، اس کی تفصیل بھی اوپر گزر چکی ہے، اس لئے یہ التماس ہے کہ اگر آپ اس بارے میں کچھ لب کشائی کریں تو مضامین محترہ احقر کا بلا دلیل انکار نہ فرمائیں، بلکہ جو لکھو مدلل ہو، مگر آپ کے انداز سے ظاہر ہے کہ جواب معقول تو کیا خاک دو گے، ہاں حسب عادت بلا وجہ تبراً بھیجنے کو مستعد ہو جاؤ گے۔

اس کے آگے جو آپ نے ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اس میں تو فقط رفع خجالت کے لئے عبارت ادلہ بغیر یہ نقل فرمادی ہے، بلکہ آپ کے تصرف فرمانے سے عبارت مذکور ایسی مسخ ہوئی ہے کہ ہر ادنیٰ داعی اس پر ہنستا ہے، اور یہیں کچھ منحصر نہیں، اکثر جگہ آپ نے ادلہ سے اخذ کیا ہے، سو اس کے جواب میں اور تو کیا عرض کروں، حسب حال ایک شعر پیش کرتا ہوں و بس ۛ

آنچه مردم می کند بوزینہ ہم آن کسند کز مرد بسند دم دم! ۛ
والسلام علی من اشجع الھدای (اس شخص پر سلامتی ہو جو ہدایت کی پیروی کرے)

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

مذاہب فقہار ————— استدلال فقہار ————— وہ درودہ کی بحث
 ————— وہ درودہ منجملہ آرائے مثالی بہ ہے ————— وہ درودہ عمل واجب
 ہونے کا مطلب ————— الماء طہور سے استدلال کی حقیقت —————
 حدیثِ قلتین کی بحث ————— قلتین کی حدیث ضعیف ہے —————
 حدیثِ قلتین میں اضطراب ہے ————— حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم
 کیا ہے ————— کیا وہ درودہ سے تحدید بدعت ہے؟ ————— تحدید میں
 اختلاف اقوال کی وجہ ————— حرکت کثیر و قلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے
 حدیث لا یبولن احدکم فی الماء الدائری کی بحث ————— حدیث استیفاظ
 کی بحث ————— حدیث کا صحیح مطلب اور الماء طہور سے تعارض —————
 ————— حدیثِ ولوغ کلب کی بحث ————— حدیثِ ولوغ کلب کا صحیح
 مطلب ————— حدیثِ ولوغ اور حدیثِ بیرضاعہ میں تعارض —————
 الماء طہور کی بحث کا تتمہ ————— قلتین کی بحث کا تتمہ —————
 تحدید بار میں امام صاحب کا اصل مذہب ————— حدیثِ قلتین کی ایک
 اور توجیہ ————— آثار صحابہ کی بحث

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

اصحابِ ظواہر ————— جو اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے ہیں، اور دوسرے لوگ ان کو غیر مقلد کہتے ہیں ————— اس بات کے قائل ہیں کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی پاک ہے، ہونا محمد عبدالرحمن مبارک پوری جو مشہور اہل حدیث عالم ہیں، ترمذی شریف کی شرح تحفۃ الاخوانی ص ۶۷ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

حديث الباب قد استدل
به الظاهرية على ما ذهبوا
اليه، من ان الماء لا يتنجس
مطلقاً، وان تغير لونه و
طعمه او ريحه بوقوع
النجاسة فيه۔

باب کی حدیث (یعنی الماء طهور
لا ینجسہ شیء) سے اصحابِ ظواہر
نے اپنے اس مذہب پر استدلال کیا
ہے جو انہوں نے اختیار کیا ہے یعنی پانی
مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اگرچہ پانی میں
نجاست گرنے سے اس کا رنگ، مزہ

یا بو بدل جائے۔

مالکیہ کے نزدیک پانی میں ناپاکی گرنے سے اگر کوئی وصف بدل جائے
تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ان کے نزدیک
مدارِ اوصاف کے بدلنے پر ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر پانی ڈو قلوں (مشکوں) سے کم ہے اور اس میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اور اگر پانی ڈو قلوں سے زیادہ ہے تو ناپاکی کرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر اتنی ناپاکی گر جائے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اگر پانی تھوڑا ہے تو ناپاکی کرنے سے ناپاک ہو جائے گا خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر پانی زیادہ ہے تو ناپاکی کرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر بہت زیادہ ناپاکی گر جائے یعنی پانی میں ناپاکی کا رنگ، بو، یا مزہ محسوس ہونے لگے تو ناپاک ہو جائے گا۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے قلیل و کثیر پانی کی کوئی تحدید نہیں کی ہے کیونکہ کسی روایت میں تحدید وارد نہیں ہوئی ہے، امام صاحب رحمہ نے کم زیادہ ہونے کا فیصلہ بتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے مگر چونکہ عام لوگوں کو اس کا فیصلہ کرنے میں دشواری تھی، اور اختلاف کا احتمال بھی تھا، اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ تعیین فرمائی کہ جس پانی کے ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرا کنارہ نہ پہلے تو وہ کثیر ہے اور اگر دوسرے کنارہ تک حرکت پہنچ جائے تو قلیل ہے، امام محمدؒ موطا میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

جب حوض (پانی کا گڑھا) بڑا ہو کہ اگر اس کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے تو دوسرا کنارہ نہ پہلے، تو اس پانی کو ناپاک نہیں کرے گا اس پانی میں کسی درندہ کا متہ ڈالنا، اور نہ اس پانی میں کسی ناپاکی کا گرنا، مگر یہ کہ ناپاکی غالب ہو جائے

اذا كان الحوض عظيمًا رَأَى حَرَكَةً مِنْهُ نَاحِيَةً لَمْ تَتَحَرَّكْ بِهِ النَاحِيَةُ الْآخَرَى، لَمْ يَفْسُدْ ذَلِكَ الْمَاءُ مَا وَلَعَ فِيهِ مِنْ سَبِيحٍ، وَلَا مَا وَقَعَ فِيهِ مِنْ قَذَرٍ، إِلَّا أَنْ يَغْلِبَ عَلَى رِيحٍ

او طعم، فاذا كان حوضاً صغيراً
ان حركت منه ناحية تحركت
الناحية الاخرى، فلو لم فيه
السباع، او وقع فيه القدر
لا يتوضأ منه..... وهذا
كقوله قول ابی حنیفہ رحمہ
اللہ تعالیٰ (ص ۶۶)

امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو امام اعظم رحمہ
اللہ کا قول قرار دیا ہے، کیونکہ یہ امام صاحب کے قول کی تشریح ہے،
ورنہ امام صاحب نے خود کوئی معیار مقرر نہیں کیا، مبتلی بہ کی رائے پر معاملہ
کو چھوڑ دیا ہے، اور مبتلی بہ کی رائے پر معاملہ کو چھوڑنے کا مطلب یہی ہے
کہ دیکھنے والے کی نظر میں پانی اتنا زیادہ ہو کہ اگر اس میں کسی جگہ ناپاکی
گرے تو وہ سارے پانی میں نہ پھیل جائے، بلکہ بعض پانی ہی میں رہے،
اور تھوڑے پانی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور اس بات کا فیصلہ حرکت
دینے ہی سے کیا جاسکتا ہے، اگر ایک طرف کی حرکت دوسری طرف
پہنچتی ہے تو نجاست کا اثر بھی پہنچے گا، ورنہ نہیں۔

پھر چونکہ اس بات کا فیصلہ بھی عام لوگوں کے لئے دشوار تھا کہ ایک
طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس لئے امام محمد رحمہ
اللہ سے سبق کے دوران پوچھا گیا کہ مثال سے اس کی وضاحت فرمائیں،
چنانچہ آپ جس مسجد میں سبق پڑھا رہے تھے، اس کے صحن کی طرف اشارہ
کر کے فرمایا کہ: كَصَحْنِ مَسْجِدِي هَذَا (میری اس مسجد کے صحن کے
بقدر بڑا حوض ہے، اور اس سے کم چھوٹا حوض ہے) سبق کے بعد طلبہ نے
اس صحن کی باتوں سے پیمائش کی، اور ہاتھ چونکہ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں
اس لئے مختلف اقوال پیدا ہو گئے۔ فقہار متاخرین نے
عوام کی سہولت کے لئے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول

وہ درودہ (۱۰ × ۱۰ = ۱۰۰) یعنی ستوا ہاتھ مَرَّج کا قول لے لیا، اسی پر عام طور پر فتویٰ دیا جاتا ہے، مگر مذہب حنفی میں یہ اصل قول نہیں ہے۔

روایات پانی کی پاکی، ناپاکی کے سلسلہ میں درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: بُضَاعَةُ كُنُوبٍ کا واقعہ ہے، ”بُضَاعَةُ“ مدینہ منورہ کی ایک عورت کا نام تھا، یہ کنواں اس عورت کے نام سے مشہور تھا، یہ کنواں مدینہ منورہ کے نشیبی حصہ میں واقع تھا، برسات میں مدینہ منورہ کا پانی اسی جانب بہتا تھا، اور یہ کنواں اس کی زد میں آتا تھا، برسات کے بعد اس کنویں سے پانچ باغوں کی سیرجائی ہوتی تھی، اس کنویں کا پانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے استعمال کے لئے لایا جاتا تھا، ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پانی سے وضو فرما رہے تھے، صحابہ کرام نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! آپ بُضَاعَةُ نامی کنویں کے پانی سے وضو فرماتے ہیں حالانکہ اس میں حیض کے چپتھرے، کشوں کا گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُتَجَسَّسُهُ شَيْءٌ (ترمذی ص ۱۱) پانی یقیناً پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

دوسری روایت: حضرت ابو امامہ بابلی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

إِنَّ الْمَاءَ لَا يَتَجَسَّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا عَكَبَ عَلَى رِجْلِهِ وَطَعِمَهُ وَلَوْ بِهِ (ابن ماجہ مثلاً)

بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ ناپاکی مستثنیٰ ہے جو پانی کی بو، مزہ اور رنگ پر غالب آجائے۔

یہ حدیث ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں رشید بن سعد ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں، یہ حدیث سنن بیہقی وغیرہ میں ایک اور سند سے بھی آئی ہے، مگر وہ بھی ضعیف ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

إِنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ إِلَّا أَنْ تَعَيَّرَ

پانی بے شک پاک ہے مگر یہ کہ اس کی

ریحہ او طعمہ اولوئہ بنجاسۃ تحدث فیہا
 بوہ مزہ، یا رنگت کسی ایسی ناپاکی کی وجہ
 جو اس میں گری ہے بدل جائے، تو وہ
 پانی مستثنیٰ ہے۔

اس حدیث کی سند میں یحییٰ بن الولید ایک راوی ہیں جو متکلم فیہ
 ہیں، الغرض استنثار والی کوئی روایت صحیح نہیں ہے۔

تیسری روایت: حضرت جابر بن عبد اللہ رضی فرماتے ہیں کہ ہم دوران
 سفر ایک تالاب پر پہنچے، اچانک ہم نے دیکھا کہ اس میں ایک مرا ہوا گدھا
 پڑا ہے، ہم اس کا پانی استعمال کرنے سے رُک گئے، یہاں تک
 کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ اِنَّ
 الْمَاءَ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ (بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی) پھر ہم
 نے پانی پیا اور سیراب ہوئے، اور ہم نے اپنے ہمراہ بھی اس کا پانی لیا
 یہ حدیث شریف ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں

طریف بن شہاب ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں۔

چوتھی روایت: قُلْتُ (دو مشکوں) والی حدیث ہے، حضرت
 ابن عمر رضی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے
 میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے، اور جس پر چوپائے اور درندے
 باری باری آتے ہیں، (وہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟) حضور اکرم صلی
 اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ
 جب پانی دو قُلے (مٹکے) ہو جائے تو وہ
 الخَبَثُ (نومذی ص ۱)

پانچویں روایت: ماہر اکدم میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی
 حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت کرتے ہیں کہ:

لَا يَبُولُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ
الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي، ثُمَّ
يَغْتَسِلُ فِيهِ (مشکوٰۃ ص ۱۷۱)

تم میں سے کوئی شخص ہرگز اس ٹھہرے
ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو پیشاب نہ کرے
پھر وہ اس میں غسل کرے گا۔

چھٹی روایت: نیند سے بیدار ہونے والے کی حدیث ہے،
بخاری و مسلم حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ حضور صلی
اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ
فَلَا يَغُوسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى
يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي
أَيُّنَ بَاتَتْ يَدُهُ
(مشکوٰۃ ص ۱۷۱)

جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار
ہو تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے
جب تک وہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو نہ
لے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس
کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے؟

ساتویں روایت: ولوغ کلب کی حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا کہ:

إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ
فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ
مسلم شریف کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ:

ظَهَرَ إِنَاءُ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ
الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ
أَوَّلَاهُنَّ بِالْمُزَابِ .

تمہارے برتن کی پاکی جب اس میں کتا
منہ ڈال دے، یہ ہے کہ اس برتن کو
سات مرتبہ دھو، ان میں سے پہلی

(مشکوٰۃ ص ۱۷۱)

مرتبہ مٹی سے دھو۔

آٹھویں روایت: گھی میں چوہا گرنے کی حدیث ہے بخاری شریف
میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ (جسے ہوئے) گھی میں

چوہاگر کر گیا، اُس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ:
 اَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا
 وَاكْلُوْهَا
 چوہا پھینک دو اور اس کے ارد گرد جو
 گھی ہے اس کو بھی پھینک دو، اور باقی
 گھی استعمال کرو۔

مستدررات فقہار | اصحابِ نطواہر نے پہلی روایت لی ہے، باقی
 تمام روایات کو انھوں نے نظر انداز کر دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اَلْمَاءُ طَهُورٌ
 میں الف لام جنسی ہے یعنی پانی کی جنس اور ماہیت پاک ہے، اس کو
 کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی، اور جب پانی کی ماہیت پاک قرار پائی تو اب
 خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ناپاکی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ بہر صورت
 پانی ناپاک نہ ہوگا۔ یالف لام استغراقی ہے، جو
 پانی کے تمام افراد کو گھیرتا ہے، یعنی پانی کے جملہ افراد پاک ہیں، کسی فرد کو
 کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی۔

مالکیہ: نے بھی اس روایت کو لیا ہے، مگر اُس استثناء کے ساتھ
 جو دوسری روایت میں آیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے
 پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی
 تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، باقی تمام روایات
 کی انھوں نے تاویل کی ہے۔

شوافع اور حنابلہ: نے تیسری روایت پر یعنی قُلَّتَيْنِ والی حدیث
 پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے، اور باقی روایتوں کی وہ حضرات تاویل کرتے ہیں۔
 اور احناف: نے روایات میں تاویل کو لیا ہے، ان روایات سے
 یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قلیل پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی مطلقاً
 ناپاک ہو جاتا ہے، چاہے کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اور
 پہلی روایت کو بیرئضاعہ کے ساتھ خاص سمجھا ہے یا اس میں توہات کی
 وجہ سے پانی کے ناپاک ہونے کی نفی ہے، اور دوسری روایت اور
 تیسری روایت کو کثیر پانی پر محمول کیا ہے، اور چوتھی روایت یعنی قُلَّتَيْنِ والی

حدیث بہتے ہوئے پانی کے بارے میں ہے، یعنی پہاڑی علاقوں میں پائے جانے والے چشموں اور آبشاروں کے بارے میں ہے، جن میں پانی زمین سے پھٹتا ہے، یا اوپر سے ٹپکتا ہے، پھر جب گڑھا بھر جاتا ہے تو پانی بہنے لگتا ہے، ایسے پانی میں اگر ناپاکی گر جائے، یا کوئی درندہ اس میں منہ ڈال کر پانی پیتے، تو ناپاکی پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی، بلکہ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، لہذا یہ حدیث مبارکہ جاری (بہنے والے پانی) سے متعلق ہے۔

اور قلیل و کثیر پانی کی تحدید کے بارے میں چونکہ کوئی نص نہیں ہے، اس لئے امام اعظم رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو مجتہلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کی سہولت کے لئے حرکت کو معیار مقرر کیا ہے مگر جب اس سے فیصلہ کرنے میں دشواری محسوس ہوئی، تو صحن مسجد کو مثال کے طور پر بیان کیا، جس کی پیمائش میں اختلاف ہوا، تاخرین نے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول دُور دُور کو برائے فتویٰ اختیار کیا۔ پس دُور دُور پر کسی نص کا مطالبہ کرنا ایک بے معنی سی بات ہے، مگر اہل حدیث حضرات کے بہت بڑے عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے ہندوستان کے تمام احناف کو بذریعہ اشتہار چیلنج دیا جس میں اس مسئلہ کے لئے بھی نص صحیح، صریح طلب کی، حضرت قدس سرہ نے اولہ کاملہ میں اس کا جواب دیا ہے اس کا خلاصہ ذیل میں پڑھئے مزید تفصیل کے لئے تسہیل اولہ کاملہ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

دفعہ عاشر

خلاصہ جواب اولہ کاملہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل لاہوری نے خفیہ سے تحدید آپ کثیر دُور دُور کے ساتھ کرنے کی دلیل طلب کی تھی۔ اس کے جواب میں اولہ کاملہ میں یہ بیان کیا تھا کہ آپ کا مطلب اگر یہ ہے کہ بجائے تحدید دُور دُور "عدم تحدید"

حق ہے، اور حجت اس بارے میں حدیث الماء طہور^۱ ہے، تو یہ آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ حدیث مذکور میں الف لام طبیعت یا استغراق کا مانا جائے، اور یہ امر کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں، بلکہ شان نزول حدیث مذکور، اور احادیث دیگر، و عمل درآمد زمانہ نبوت و صحابہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں، بلکہ الف لام حدیث مذکور میں عہد خارجی ماننا پڑے گا، اور جب الف لام عہد کا ہوا، تو اب ثبوت "عدم تحدید" اس حدیث سے معلوم! کیونکہ ثبوت "عدم تحدید" استغراق و طبیعت پر موقوف ہے۔

اور اگر بمقابلہ تحدید درودہ آپ درپے تحدید قلّتین ہیں، اور حدیث قلّتین آپ کی سند ہے، تو اول تو وہ حدیث مضطرب ہے، اور اضطراب آیا تو پھر آپ کی شرط صحت کہاں سے آئے گی، جو آپ کا مدعا ثابت ہو؟! — دوسرے حدیث لا یبولن أحدکم جو صحیح متفق علیہ ہے، حدیث قلّتین کے معارض، کیونکہ حدیث لا یبولن سے صاف ظاہر ہے کہ پیشاب وغیرہ کے پڑنے سے کوئی خرابی آتی ہے، جس کی یہ پیش بندی ہے، سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہوگی؟ مگر مضمون لا یحتمل الخبث اور لا ینجسہ بظاہر اس کے مخالف، کیونکہ اس سے نفی نجاست مقصود ہے، اور حدیث سابق سے وجود نجاست ثابت۔

علاوہ ازیں توافقی آراء خاص و عام، و ارشادات نبوی، و کیفیت زمانہ نبوت اس امر کی مؤید کہ پانی وقوع نجاست سے نجاست قبول کرتا ہے، ظہور اثر نجاست ہو کہ نہ ہو، ان وجوہ سے حدیث الماء طہور^۲ اور حدیث قلّتین تو مثبت عدم تحدید و تحدید نہ رہیں، اور حدیث لا یبولن بوجہ احتیاط واجب العمل ہوئی، کیونکہ ایسے مقامات میں بدالت و جوب طہارت بعد نوم، یا حرمت اکل میثاقع فی الماء احتیاط واجب ہے، ہاں فرق آپ قلیل و آپ کثیر متفق علیہ ہے، اس لئے قلیل کو وقوع نجاست سے ناپاک، اور کثیر کو تا وقتیکہ اح۱۱ صاف متغیر نہ ہوں ظاہر سمجھنا ضروری ہوا۔

اور چونکہ فرق آب قلیل و آب کثیر منجملہ محسوسات ہے، اور کوئی حدیث صحیح قابل اعتماد

۱۔ طبیعت: ماہیت، استغراق تمام افراد کو گھیر لینا، الف لام جنسی کو الف لام طبیعت بھی کہتے ہیں ۱۲۔ توافقی: اتفاق ۱۳۔ شکار اگر زخمی ہو کر پانی میں گر جائے اور مر جائے، تو اس کا کھانا جائز نہیں، کیونکہ معلوم نہیں وہ تیر کے زخم سے مرے، یا پانی کی وجہ سے مرے، اس لئے احتیاط اس کے نہ کھانے میں ہے ۱۴۔

در بارہ تحدیدِ قلیل و کثیر موجود نہیں، اور حدیثِ ثلثین بوجہ اضطراب ایسے مواقع میں حجت نہیں ہو سکتی، کیونکہ شرائطِ ادائے فرائض کے لئے ایسی ہی حجت چاہئے جیسی فرائض کے لئے، تو اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر رکھنا مناسب ہوا، کیونکہ ادائے فرائض میں ہر جگہ رائے مبتلیٰ بہ کام آتی ہے، ادائے جہاد میں تمیز کا فرومون ضرور ہے، اور سب جانتے ہیں کہ یہ تمیز رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑی گئی ہے، علیٰ ہذا القیاس نکاح اور امامت وغیرہ قصوں میں زوج و امام وغیرہ کا مومن ہونا شرط ہے، اور یہ امر رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف ہے، کیونکہ سب جانتے ہیں کہ ایمان کا پہچانا ایک رائے کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان امرِ قلبی ہے۔۔۔۔۔ سو جب امام صاحب نے یہ دیکھا کہ رائے مبتلیٰ بہ اس باب میں حجتِ کاملہ ہے، تو بنا چاری اُسی کی رائے پر رکھنا ضرور ہوا۔

باقی رہا ذہ در ذہ، سو اس پر شور و شغب کرنا امر بے جا ہے، اس کو کسی نے حقیقہ میں سے اصل مذہب نہیں کہا، ہاں کسی کی یہی رائے ہو تو مضائقہ نہیں، سو چونکہ اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی اس لئے یہی مشہور اور معمول بہ عند المتأخرین ہو گیا، اور جو عوام صاحب رائے نہیں ہوتے ان کے لئے یہ رائے ایک تکیہ گاہ بے حجت نظر آئی، ورنہ اصل مذہب یہی ہے جو رائے مبتلا یہ میں آئے۔

اب گزارش یہ ہے کہ آپ کے پاس اگر کوئی حدیث — حسب شرائط مسئلہ اشتہار — صحیح جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ حدیث ثبوت مدعا کے لئے نقص مرتج قطعاً الدلالة بھی ہو، موجود ہو تو پیش کیجئے، اور دشل کی جگہ بیٹن لیجئے، ورنہ ان کن ترانیوں سے تائب ہو جائیے، کیونکہ حدیث الماء طہوود اور حدیث فلتین سے تو آپ کی مطلب براری معلوم اکما مکر، حدیث الماء طہوود اول تو صحیح متفق علیہ نہیں، کیونکہ بخاری و مسلم نے تو اس کو لیا ہی نہیں، اور باقی اہل کتب ستہ میں سے کسی نے اس کی تصحیح نہیں فرمائی، دیکھنا امام ترمذی نے بروایت ابو اسامہ روایت کر کے فرمایا ہے :

لَمْ يَدْوَ حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ فِي بَرْئِصَاعَةٍ
أَحْسَنَ وَمَا رَوَى أَبُو أُسَامَةَ

(حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی پیر بضاعہ والی حدیث
کو ابواسامہ سے عمدہ کسی نے روایت نہیں کیا)

اور باوجود اس کے حدیث مذکور کو حسن کہا ہے صحیح نہیں فرمایا، تو اب اگر کوئی صحیح بھی کہتا ہے، تو اول تو صحت متفق علیہا آپ کی شرط کے موافق کہاں سے آئے گی؟ اور قطع نظر اس سب کے اگر صحیح متفق علیہ مان بھی لیجئے، تو پھر اس کا جواب کیا کہ حضرت سائل

کی شرط ثانی، یعنی ثبوت مدعا کے لئے نص صریح قطعی الدلالت ہونا، اس میں مفقود ہے،
کما هو ظاهر۔

باقی رہی حدیث ثلثین، اول تو اس کو بہت سے ائمہ معتبرین — مثل علی بن
مدینی، وابن عبد البر وغیرہ — غیر ثابت و ضعیف فرماتے ہیں، اور پیاس خاطر جناب اگر
سب امور سے قطع نظر کر کے تصحیح مصححین کا اعتبار بھی کیا جائے، تب بھی حضرت سائل کی یہ
شرط کہ اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، قیامت تلک بھی حدیث ثلثین میں محقق
نہ ہوگی، اور اگر صحت اجماعی متفق علیہ کے وہ معنی لئے جائیں جو کہ حضرت سائل نے بعد تنبیہ
اپنے اشتہار ثانی میں گھڑے ہیں، تو قطع نظر اس کے کہ وہ مطلب، الفاظ مذکورہ اشتہار
اول کے مخالف ہے، پھر بھی صحت متفق علیہ محرفہ سائل، حدیث ثلثین میں مسلم نہیں —
وَمِنْ أَدْعَى فَعَلِيهِ الْبَيَانُ — جب کوئی صاحب درپے اثبات ہوں گے، اس وقت ہم
بھی ان شاء اللہ تعالیٰ جواب عرض کریں گے۔

بالجملہ حدیث الماء طهوراً اور حدیث ثلثین تو موافق شرائط مسلمہ حضرت سائل نہ
ہوئیں، اب ضرور ہوا کہ اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ، جو کہ ثبوت مدعا کے لئے نص صریح
قطعی الدلالت بھی ہو، اگر موجود ہو تو بیان فرمائیے — یہ خلاصہ اور ماحصل ہے اس
جواب کا جو اولہ کاملہ میں بیان کیا گیا۔

وہ درود کی بحث

وہ درود کے بارے میں اولہ کاملہ میں لکھا گیا تھا کہ وہ اصل مذہب
نہیں ہے، اصل مذہب رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، اور وہ درود منجملہ
ارائے مبتلیٰ بہ ہے، اکثر فقہار نے اس کو صحیح معیار سمجھا ہے، اس لئے

۱۔ یعنی بالاتفاق صحیح وہ حدیث ہے جس پر کوئی ایسا کلام نہ ہو جو کسی سے ائمہ نہ سکے ۱۲

۲۔ یعنی محمد حسین صاحب کے تحریف کردہ معنی ۱۲

وہ متاخرین میں معمول پر بن گیا ہے، اور عوام کے لئے وہ ایک بے حجت
تکلیف گاہ بن گیا ہے۔ صاحب مصباح نے اس میں سے
لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ کی طرح صرف یہ بات اڑائی کہ جب وہ درودہ اصل مذہب
نہیں ہے تو:

”اتنا اور زیادہ فرمادیتے کہ یہ جو بعض کتب خفیہ میں عمل کرنا اس پر
وجوہاً حتماً لکھا ہے وہ خلاف اور غلط ہے، اور بحر الرائق وغیرہ میں اس کو
چند وجوہ سے رد کر دیا ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی“ (ص ۹)

حضرت قدس سرہ نے جواب میں سب سے پہلے یہ بتایا ہے کہ وہ درودہ
غلط نہیں ہے، بلکہ وہ بھی مبتلی بہ حضرات کی رایوں میں سے ایک رائے
ہے، بلکہ قوی تر رائے ہے، پھر وہ غلط کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اور جن لوگوں
نے وہ درودہ پر عمل کو واجب کہا ہے، ان کے قول میں اور امام صاحب
کے قول میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ پھر اس بات کی حتمی
ہے کہ صاحب بحر الرائق نے وہ درودہ کے قول کو غلط نہیں کہا ہے، بلکہ
انہوں نے بھی عوام کی سہولت کے لئے اس قول کو پسند کیا ہے، اور ان
کے قول کا اصل مقصد وہ درودہ کو اصل مذہب سمجھ کر دلیل کا مطالبہ کرنے
والوں کو لگام دینا ہے۔ پھر بحث کے آخر میں یہ بتلایا ہے کہ
چونکہ قلیل و کثیر پانی کی تحدید کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے،
اس لئے اس کو رائے مبتلی بہ پر چھوڑنا مناسب معلوم ہوتا ہے، شریعت
میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً یہ مسئلہ اتفاقی ہے کہ عمل قلیل
سے نماز باطل نہیں ہوتی، کثیر سے باطل ہو جاتی ہے، مگر تھوڑا عمل
کون سا ہے اور زیادہ کون سا؟ یہ بات نصوص میں مُصرّح نہیں ہے
اس لئے اس کو رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

اب مصنف مصباح مجتہد محمد احسن صاحب جو اس کے مقابلہ میں اپنے جوہر اجتہاد

ظاہر کرتے ہیں ان کو عرض کرتا ہوں:

قولہ: ہر گاہ وہ درود کوئی اصل مذہب نہیں، فقط رائے کی بات ہے، تو ناحق آپ نے اتنا بیچ اپنی تقریر پر تڑوٹیر میں برتا، جواب سائل اتنا ہی کافی تھا کہ وہ درود اصل مذہب نہیں، البتہ اس تقریر طویل الذیل کے عوض اتنا اور زیادہ فرما دیتے کہ بعض کتب حنفیہ میں جو اس پر عمل کرنا واجب لکھا ہے یہ غلط ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی، اور اہل علم کے اس طعن سے جو آپ پر وارد کرتے ہیں کہ سوال پر سوال کرنا مناظرہ کے خلاف ہے چھوٹ جاتے (انتہی ملخصاً)

اقول بحولہ! مجتہد صاحب! اس عبارت اولہ کاملہ | **وہ درود منجملہ آرائے مبتلیٰ ہے** | کا یہ مطلب تھا کہ سائل لاہوری نے جو ثبوت تحدید

وہ درود کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ ہم سے طلب فرمائی ہے، سراسر بے جا ہے، کیونکہ وہ درود اصل مذہب نہیں، مذہب حنفیہ اس بارے میں اعتبار رائے مبتلیٰ ہے مگر چونکہ بعض اکابر کی رائے یہی ہوئی، تو اب وہ درود منجملہ افراد رائے مبتلیٰ بہ ہو گیا، نہ کہ اس کے مخالف، اور اُن کے حق میں یہی مقدار حسب قاعدہ امام مقبرہ ہو گئی، ہاں وہ عوام جو کہ صاحب رائے نہیں، اور اُن کی رائے پر چھوڑنے میں اندیشہ فساد امور دینی ہے، ان کے لئے یہ تحدید چونکہ تکیہ گاہ بے محنت نظر آئی، اس لئے بعض اکابر نے ان کے لئے حد مقرر کر دی، سواب حضرت سائل کا ایسے امور کے لئے محنت قطعی طلب کرنا، ان کی ناواقفی پر دال ہے۔

سوال الحمد للہ! اس امر کو تو مصنف مصباح نے بھی تسلیم کر لیا، چنانچہ **ادلہ کی پیش بندی** | فرماتے ہیں کہ: "سائل کے سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا کہ

وہ درود کوئی اصل مذہب نہیں"۔ باقی یہ اعتراض کرنا کہ اس کے سوا جو امور ضمن تقریر ادلہ میں موجود ہیں، محض طولِ لا طائل اور خلاف قاعدہ مناظرہ سوال پر سوال کرنا ہے، مجتہد صاحب کی کم فہمی ہے، مجتہد صاحب بے شک آپ کے سائل لاہوری کا جواب تو بقول آپ کے اسی قدر کافی تھا، مگر ادلہ کاملہ میں اس خیال سے کہ مجتہدین آخر الزماں فقط اس سوال کے جواب کو سن کر کب ساکت ہوں گے؟ بلکہ حدیث ثلثین یا حدیث الماء طہور کو ضرور پیش کریں گے، بنظر پیش بندی ان کا جواب بھی عرض کر دیا تھا، تو یہ سوال پر سوال ہی

نہیں، چہ جائیکہ خلافِ قانونِ مناظرہ ہو۔

تماشا ہے کہ آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا، اور پھر یہ بھی فرماتے ہو، سوال پر سوال کرنا خلافِ مناظرہ ہے، جناب منِ اخلافِ قانونِ مناظرہ تو جب کہا ہوتا کہ ہم آپ کے سوال کا جواب نہ دیتے، اور اس کے عوض کیفِ ما اتفق آپ کے کوئی سوال کرتے، ہم نے تو بقول آپ کے جواب کافی بھی بیان کر دیا، اور اس کے علاوہ آپ کے خیالات آئندہ کا بھی انسداد کر دیا، چنانچہ آپ نے اس تمام دفعہ میں بجز ان خیالاتِ مسدودہ کے اور کوئی نئی بات نہیں فرمائی، کما سبباً، اور سوال پر سوال کرنے کا طعن اس محل میں ان شاء اللہ تعالیٰ بجز آپ کے مقرّظین و مداحین و امثالہم کے اور کوئی ہم پر نہ کرے گا۔

دہ درودہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب | اور جو علماء دہ درودہ پر عمل کرنے کو واجب فرماتے ہیں، آپ جیسوں سے تو ان کی تغلیط

ان شاء اللہ تعالیٰ قیامت تلک نہ ہو سکے گی، ہاں ان کا مطلب ہی مثل سائل لاہوری اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے تو پھر جتنے اعتراض کیجئے بجا ہے۔

سنئے! جن حضرات نے اس پر عمل واجب کہا ہے، ان کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اصل مذہب ہے، بلکہ ان کا مذہب بعینہ مذہبِ امام ہے، مگر چونکہ اکثر متاخرین کی رائے میں فرقِ مابینِ الثقلین والکثیر یہی مقدار نظر آئی، اس لئے بوجہ انتظامِ عوام ان علماء نے عوام کے لئے یہی حد مقرر فرمادی، کیونکہ ادھر تو بعض اکابر مبتلا بہ کی رائے بھی یہی ہوئی ادھر انتظامِ عوام — جوابِ رائے نہیں — اس میں پورے طور سے متصوّر، چنانچہ درختار میں ہے:

لکن فی التہرؤ: وانت خبیرو بان اعتبار
العشر اضبط، ولا سیما فی حق من
لا رأی لہ من العوام، فلذا افقی بہ
التأخرون الاعلام (شامی ط ۱ ج ۱)

(لیکن انہر الفائق میں ہے: اور تم واقف ہو کہ دہ درودہ کا اعتبار کرنا زیادہ مستحکم ہے، خصوصاً ان عوام کے لئے جن کی کوئی رائے نہیں ہے، اسی لئے دہ درودہ پر اکابر علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے)

اور شامی میں اسی قول کی شرح میں ہے:

۱۔ کیف ما اتفق: ادھر ادھر کے ۱۲ ۱۵ مسدودہ: بند کئے ہوئے ۱۲

۲۔ مراد وہ علماء ہیں جنہوں نے دہ درودہ پر فتویٰ دیا ہے ۱۲ ۱۵ کم زیادہ پانی کے درمیان حد فاصل ۱۲

لکن ذکر بعض المحشّین عن شیخ الاسلام العلامة سعد الدین الدّیری فی رسالہ
 "القول الرّاقی فی حکم ماء الفساق" انه حقّق فیہا ما اختارہ اصحاب المتون، من اعتبار
 العشر، وردّ فیہا علی من قال بخلافہ ردّ ابلغاً، وأوردّ نحو ماؤة نقل ناطقہ بالصواب
 إلی ان قال: شعر

وإذا كنتَ في المدارك غراً ثم ابصرت حازقاً، لا تمارى
 وإذا لم تر الهلال قسماً لأناس رأوا بالابصار

ولا يخفى أنّ المتأخّرين الذين أفتوا بالعقبي، كصاحب الهداية وقاضى حنّان
 وغيرهما من اهل الترجيح، هم أعلم بالمذهب منّا، فعلمنا اتّباعهم، ويؤيدك ما قدّمه
 الشارح في رسم المفتي، وأمان نحن فعلينا اتّباع مارجحوه وما صحّحوه كما لو أفتونا
 في حياتهم، انتهى (صلاحيہ ۱)

(ترجمہ: لیکن بعض حاشیہ نگاروں نے علامہ شیخ الاسلام دیری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے
 اپنے رسالہ القول الرّاقی میں اُس قول کو مدلل کیا ہے جس کو اصحاب متون نے لیا ہے، یعنی وہ درود
 کا قول، اور اس رسالہ میں ان لوگوں کی سخت تردید کی ہے جو وہ درود کے خلاف کہتے ہیں، اور تقریباً
 ستو حوالوں سے صحیح بات ثابت کی ہے، حتیٰ کہ یہ کہہ دیا ہے کہ ۱)

① جب تم مدارک (دلائل) میں نا تجربہ کار ہو (یعنی ان نصوص کا جن سے احکام شرعیہ ثابت
 ہوتے ہیں تجربہ نہیں رکھتے) پھر تم کسی ماہر کو دیکھو تو اس سے جھگڑا مت کرو۔

② اور جب تم نے چاند کو نہ دیکھا ہو تو بات مان لو: ان لوگوں کی جنہوں نے اپنی آنکھوں سے چاند دیکھا ہے،
 پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مخفی نہیں ہے یہ بات کہ جن حضرات نے وہ درود پر فتویٰ دیا ہے،
 مثلاً صاحب ہدایہ، قاضی خاں وغیرہ جو اصحاب ترجیح ہیں، وہ مذہب حنفی کو ہم سے زیادہ جانتے تھے،
 لہذا ہم پر ان کی پیروی لازم ہے، اور شارح کا وہ قول اس کی تائید کرتا ہے جو پہلے رسم المفتی میں
 لکھا جا چکا ہے کہ: ہم پر تو اسی کا اتباع لازم ہے جن کو ان حضرات نے رائج اور صحیح قرار دیا ہے،
 جیسا کہ اگر وہ حضرات اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے۔“)

مجتہد صاحب! بغور ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ائمہ اہل ترجیح عشر فی عشر پر عمل کرنے کو مختار
 واضبط فرماتے ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ اکابر اس پر عمل کرنے کو اصل مذہب تو نہیں
 فرماتے، مگر بوجہ دیگر اس پر عمل کرنا اضبط و احسن ہے۔

صاحب بحر اور اکابر کے اقوال میں تعارض نہیں ہے | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ: "بحر الرائق وغیرہ میں اس پر قہراً عمل کرنے کو غلط

کہا ہے" اول تو ان ائمہ مزحجین کے مقابلہ میں صاحب بحر کا قول مسموع نہ ہوگا، مع ہذا اگر نظر انصاف سے دیکھئے تو صاحب بحر کے قول میں اور اقوال سابقہ میں تناقض نہیں، کیونکہ اقوال سابقہ کا مطلب فقط یہ ہے کہ چونکہ عشر فی عشر کو اکابر متاخرین نے — جن میں بعض عند الفقہاء مزحجین میں شمار ہوتے ہیں — معتبر فرمایا ہے، اور عوام کے لئے اَضْبَطُ وَأَصْلَحُ بھی ہے، اس لئے اس پر عمل کرنا مختار و عمدہ ہوگا، — ان حضرات کا یہ مطلب نہیں کہ اصل مذہب حنفیہ یہی ہے، ہاں وہ عوام کہ جوابل رائے نہیں، اور ان کی رائے کا اعتبار نہیں، ان کے حق میں یہی قول ضروری العمل ہونا مناسب معلوم ہوتا ہے، سو اس مضمون کو صاحب بحر بھی تسلیم فرماتے ہیں، چنانچہ ان کی عبارت یہ ہے:

(اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہدایہ میں اور بہت سی کتابوں میں ہے کہ فتویٰ دہ درودہ پر ہے، اور اسی کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے، تو ان حضرات کے لئے کیسے جائز تھا کہ اصل مذہب کے علاوہ کو ترجیح دیں؟ تو جواب یہ ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب یہ تھا کہ متلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے اور رائیں مختلف ہو سکتی ہیں (اور ان میں سے ایک رائے دہ درودہ کی بھی ہو سکتی ہے) بلکہ بہت سے آدمی دہ ہوتے ہیں کہ امور دینیہ میں ان کی کوئی رائے نہیں ہوتی، تو عوام کی سہولت اور آسانی کے لئے مشائخ نے دہ درودہ کا اعتبار کر لیا)

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ فِي الْهَدَايَةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الْكُتُبِ أَنَّ الْفَتَوَى عَلَى اعْتِبَارِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ، وَاخْتَارَهُ أَصْحَابُ الْمَتُونِ فَكَيْفَ سَاعَ لَهُمْ تَرْجِيحُ غَيْرِ الْمَذْهَبِ؟ قُلْتُ: لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ التَّفْوِيزُ إِلَى رَأْيِ الْمُبْتَلى بِهِ، وَكَانَ الرَّأْيُ يَخْتَلِفُ، بَلْ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ أَعْتَبَرَ الْمَشَائِخَ الْعَشَرَ فِي الْعَشْرِ تَوْسِيعَةً وَتَيْسِيرًا عَلَى النَّاسِ (بحر ص ۱۷۱)

اہل فہم بنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ صاحب بحر کی اس عبارت سے مطلب معروض بالا صاف ظاہر ہے یا نہیں؟ دیکھئے صاحب بحر کی عبارت اس امر پر دال ہے کہ عشر فی عشر اصل مذہب حنفیہ نہیں، اور اصحاب متون نے جو اس کو اختیار کیا ہے، تو اس کی یہی وجہ ہے کہ ادھر تو بعض اکابر کی یہ رائے ہوتی، ادھر عوام کے لئے اس میں تیسیر نظر آئی، اس لئے اکابر متاخرین

نے اس کو مفتی بہ قرار دیا، اور یہی مطلب عبارات سابقہ کا تھا۔

تو اب باہم یہ تمام اقوال مع قول صاحب بحر وغیرہ متوافق بھی ہو گئے، اور عشر فی عشر کے مفتی بہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی، بلکہ صاحب بحر کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ جملہ علماء کے نزدیک معتبر رائے مبتلی بہ ہے، مگر جب یہ دیکھا کہ عوام کی رائے اس بارے میں کام نہیں دے سکتی، تو اس لئے بعض اکابر نے اپنے نزدیک مبتلی بہ کی ایک فردا حسن و ادلیٰ دیکھ کر انتظام عوام کے لئے مقرر فرمادی جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ تحدید عشر فی عشر در حقیقت قول امام کی تشریح ہے نہ کہ مخالف۔ اور اگر صاحب بحر کے قول کو بتدبر دیکھا جائے، تو بشہاد

صاحب بحر کے قول کا اصل منشا

ذوق سلیم یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرت امام نے جبکہ فرق قلیل و کثیر کو رائے مبتلی بہ پر حوالہ فرمادیا، اور اکابر متاخرین نے اس کی تحدید وہ درودہ کے ساتھ مقرر کی، تب صاحب بحر وغیرہ علماء کو یہ کھٹکا ہوا کہ مبادا کوئی ظاہر نہیں بوجہ تحدید متاخرین وہ درودہ کو اصل مذہب خفیہ سمجھ کر مثل مجتہد لاہوری کے اعتراض کرنے لگے، اور ثبوت اس کا دلائل شرعیہ سے مانگے، تو اس لئے صاحب بحر نے وہ درودہ پر وجوباً عمل کرنے کو رد کر دیا۔ اب اس قول بحر پر یہ اعتراض ہوا کہ تم تو عشر فی عشر پر وجوباً عمل کرنے کو تسلیم نہیں کرتے، حالانکہ متاخرین متبرین علماء خفیہ و اصحاب متون نے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے، تو ان اکابر کے مقابلہ میں تمہاری تغلیط کب معتبر ہو سکتی ہے؟ تو پھر اس کا جواب خود صاحب بحر قلّت فرما کر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت امام کا مذہب اس باب میں اعتبار رائے مبتلی بہ تھا، اور عوام جوابل رائے نہیں ان کو اس پر عمل کرنا دشوار تھا، اس لئے اکابر متاخرین نے تیسیراً علی الناس اس تحدید کو مناسب سمجھ کر مفتی بہ قرار دیا ہے ان کا مذہب خلاف ارشاد امام ہرگز نہیں اور صاحب بحر نے جو اس تحدید کو واجب العمل نہیں فرمایا، تو انھوں نے وجوب اصلی کا انکار کیا ہے۔

۱۔ یعنی وہ درودہ کا قول ۲۔ لے لوگوں کی سہولت کے لئے ۱۲

۳۔ ابن حجر مہری رحمہ اللہ اور علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی بحثیں پڑھنے سے عام تاثر یہ ہوتا ہے کہ وہ حضرات وہ درودہ کی تردید کرتے ہیں، اور علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے، مگر ان حضرات کا منشا سرے سے اس قول کو غلط قرار دینا نہیں ہے، کیونکہ وہ درودہ کا قول منجملہ آرائے مبتلی بہ ہے، بلکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ رائے مبتلی بہ ایک کئی ہے جس کے دسیوں فرد ہو سکتے ہیں، (باقی ص ۴۴ پر)

خلاصہ: یہ ہوا کہ اصل سے تو رائے مبتلی بہ پر عمل کرنا واجب ہے، نہ کہ وہ درودہ پر، ہاں بوجہ مصلحت مذکورہ متاخرین نے وہ درودہ پر عمل کرنا مفتی بہ قرار دیا ہے، بالجمہ صاحب بحر کو اصل میں ان لوگوں کے اعتراض کا جواب دینا منظور ہے، جو کہ ثبوت عشر فی عشر کے لئے دلیل شرعی مانگتے ہیں، اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ اصل مذہب خفیہ ہی نہیں، جو ہم سے کوئی دلیل شرعی طلب کرے، مگر چونکہ اس جواب پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ یہ جواب جملہ اہل متون کے خلاف ہے تو اس لئے صاحب بحر نے اس کو نقل کر کے اس کا یہ جواب دے دیا کہ اصل مذہب تو رائے مبتلی بہ ہے، مگر متاخرین نے برائے انتظام احکام شریعت اس حد خاص کو اپنے نزدیک شن سمجھ کر مفتی بہ فرما دیا ہے، تو اب تحدید وہ درودہ کی وجہ سے نہ مذہب خفیہ پر کچھ اعتراض ہو سکے نہ متاخرین و مصنفین پر۔ اس تصریح کے بعد بھی آپ وہی الٹی بھیں تو یا قسمت یا نصیب یا بخت!

(بقیہ حاشیہ ۱۷ کا) متاخرین نے ان میں سے ایک فرد وہ درودہ کو فتویٰ کے لئے خاص کیا، تو اس سے یہ غلط تاثر پیدا ہوا کہ لوگوں نے اسی کو اصل مذہب سمجھ لیا، یہ گئی کو اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، جو درست نہیں ہے، بلکہ اس فتوے کے ساتھ یہ بات واضح رہنی ضروری تھی کہ اگر کوئی مبتلی بہ اس سے کم کو کثیر پانی سمجھے تو وہ اس کے حق میں کثیر ہوگا، اور کوئی اتنی مقدار کو بھی کثیر نہ سمجھے تو اس کے لئے یہ مقدار کثیر نہ ہوگی۔ اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ اگر کنواں ناپاک ہو جائے، اور سارا پانی نکالنا ضروری ہو، اور کنواں چشمہ دار ہو پانی ٹوٹنا ہو، تو رومی کے کنوؤں کا اندازہ کر کے دو سو تین سو ڈول اندازہ مقرر کیا گیا تھا، اب یہ اندازہ فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا کہ دنیا کا کوئی کنواں ہو، خواہ وہ رومی کے کنوؤں سے چھوٹا ہو یا بڑا یا بہت بڑا سب جگہ اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، یہ ہرگز درست نہیں ہے، بلکہ ہر علاقہ کے کنوؤں کا مفتی حضرات اندازہ کر کے وہاں کے لئے ایک قدر مشترک تخمینہ مقرر کریں گے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، دو سو تین سو ڈول تو ایک خاص جگہ کے کنوؤں کا اندازہ تھا۔ یہی حال وہ درودہ کا ہے کہ اس کو فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا ہے کہ سب کے لئے اس کو ماننا ضروری قرار دیا گیا ہے، اب بس وہی ماننا کثیر ہے، نہ کم نہ زیادہ یہ اصل مذہب کے خلاف ہے، اور یہ گئی کو اس کے اصل مفتی سے نکال کر اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، صاحب بحر نے جو سوال و جواب لکھا ہے، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ یہ قول صرف تیسیر کے لئے تھا، ہر شخص پر یہ حکم لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ اصل مذہب نہیں ہے، واللہ اعلم ۱۲

عملِ قلیل و کثیر کی تحدید بھی
رے مبتلا بہ پر چھوڑی گئی ہے

اب اس تحدید کے لئے مجتہدان زمانہ حال کا نص صریح
قطعی الدلالتہ طلب فرمانا محض تعصب و جہالت ہے،
باتفاق علماء اس قسم کے امور کے لئے نص صریح ضروری نہیں
بلکہ رائے مبتلا بہ و اعتبار عرف و قیاس علماء اس قسم کی تحدیدات کے لئے حجت کافی ہے، دیکھئے!
باتفاق علماء عملِ قلیل مفسدِ صلوٰۃ نہیں، اور عملِ کثیر سب کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ ہے، حالانکہ
اس کی تحدید کسی حدیثِ خاص سے ثابت نہیں ہوتی، آپ تو مجتہد ہیں، بسم اللہ، اگر ہو سکے تو
ثبوتِ فرقِ قلیل و کثیر کے لئے آپ ہی کوئی نص صریح، صحیح، قطعی الدلالتہ بیان فرمائیے، آپ
نہ ہو سکے تو حضرت سائل و مقرر ظہین و مذاہبن و شیخ الطائفہ سے اس بارے میں استمداد
فرمائیے، دیکھئے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ موصیٰ میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید رضی اللہ عنہ وارضاه کہ اتفاق کردہ اند علماء بر آنکہ عملِ یسیر مبطل نماز نیست
در فتاویٰ عالمگیری مذکور است کہ اگر طفلے یا جامہ را بردوش خود برداشت نمازش
فاسد نمی شود، آرے اگر در برداشتن چیزے کہ بہ تکلف آن را بردارد فساد نماز است،
و در منہاج مذکور است کہ کثرتِ عمل بعرف معلوم می شود۔۔۔ الی ان قال۔۔۔ و صحیح
نزدیک فقیر و حد کثرت و قلت آن است کہ تا مثل کردہ شود در افعال آن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم در نماز، مانند حملِ اُمّہ و غمزہ عاشق و فتح بابِ حجرہ و نزول از منبر و صعود بر آن،
پس آنچه اہل عقل حکم کنند کہ کمتر است از افعال یا برابر آن است آن را قلیل گویند،
الی آخر ما قال (موصیٰ ص ۱۲ ج ۱)

(ترجمہ: مترجم کہتا ہے۔۔۔ اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہوں اور اس کو خوش کریں۔۔۔
کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عملِ قلیل سے نماز باطل نہیں ہوتی، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی
بچہ کو یا کپڑے کو کندھے پر اٹھا کر نماز پڑھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، ہاں اگر کسی چیز کو تکلف سے اٹھائے گا تو
نماز فاسد ہو جائے گی، اور منہاج میں ہے کہ عمل کا زیادہ ہونا عرف سے معلوم ہوگا۔۔۔ آگے فرماتے
ہیں۔۔۔ اور کمی بیشی کی تعریف میں عاجز کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز

میں کئے ہوئے کاموں میں غور کرنا چاہئے، مثلاً نو اسی امامہ کو اٹھانا، حضرت عائشہؓ کو اشارہ کرنا، کمرہ کا دروازہ کھولنا، منبر سے نیچے اترنا اور منبر پر چڑھنا، پس جن کاموں کے بارے میں سمجھ دار لوگ فیصلہ کریں کہ وہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے کاموں سے کم ہیں، یا ان کے برابر ہیں، ان کو قلیل قرار دینا چاہئے۔
— پوری بحث اصل کتاب میں پڑھئے

دیکھئے! شاہ صاحب کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ شناخت قلیل و کثیر کا مدار اس امر پر ہے کہ بعد مشاہدہ و ملاحظہ افعال نبویؐ اہل عقل کے نزدیک جو امر اس کے برابر یا کم ہو، وہ فعل قلیل ہے ورنہ کثیر، اور صاحب منہاج نے اس کو صاف عرف پر حوالہ کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ عمل کثیر و قلیل کی تمیز و تحدید کے لئے اہل عقل کی رائے دلیل کافی ہے، تو اب اگر کوئی صاحب تدبیر و عقل بعد ملاحظہ عرف و افعال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قلیل و کثیر کی شناخت کے لئے کوئی ایسا قاعدہ کلیہ تجویز فرمائے کہ جس پر عوام بھی بے کھٹکے عمل کر لیں، تو آپ ہی فرمائیے یہ امر قابل تحسین ہے یا لائق نفرون؟ اور اگر کوئی شخص اس باب میں یعنی تعیین حد قلیل و کثیر کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرے تو آپ ہی فرمائیے اس کا کیا جواب ہوگا؟ مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ اہل فہم کو تو حسب ارشاد السَّوَالِ فَصَفَ الْعِلْمُ سَائِلَ لَاهُورِی کے علم کی حقیقت اس سوال ہی سے معلوم ہو جائے گی، ہاں مخمور نشہ ظاہر پرستی اس قسم کے امور کی جس قدر چاہیں توصیف و تعریف کریں، اور اس قسم کے امور، شریعت کے اندر بہت سے ہیں، اگر کوئی صاحب کتب احادیث کو بہ تدبیر ملاحظہ فرمائیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ عرض احقر کی تصدیق کریں گے، اگر ہمارے مجتہد صاحب کی طرح (ایسے) احکام کے ثبوت کے لئے بھی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالتہ ہی ضروری ہوگی، تو شریعت کا اللہ تعالیٰ حافظ ہے۔

گر ہمیں اجتہاد و خواہی کرد کار ملت تمام خواہ شد

بطور نمونہ ہم نے ایک مثال عرض کر دی ہے، اگر آپ حسب شرائط مسئلہ خود فرقی عمل کثیر و قلیل کو نص مرتج قطعی الدلالتہ سے ایسی طرح پر ثابت فرمائیں گے کہ ہر خاص و عام ذی رائے ہو یا غیر ذی رائے، اس پر بلا تردد عمل کر لے، تو پھر اور بعض امور کی تحدید ہم آپ سے دریافت کریں گے۔

۱۔ اصل حدیث یہ ہے حُسْنُ السَّوَالِ فَصَفَ الْعِلْمُ (مشکوٰۃ، حدیث ۵۰۶) یعنی سوال کی خوبی مسئلہ آدھا جاننے کی دلیل ہے ۲۔ اگر ایسا ہی اجتہاد کرے گا پ۔ تو ملت کا کام ختم ہو جائے گا ۱۲۔

الْمَاءُ طَهُورٌ سِوَا سِدَالٍ كِي حَقِيقَت

اصحابِ طواہر کے نزدیک پانی بہر حال پاک ہے، اس کے ناپاک ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، اور ان کا مستدل صرف بیرِ بُضَاع کی حدیث الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ ہے، مگر یہ استدلال اس پر موقوف ہے کہ الْمَاءُ میں الف لام یا تو جنس کا ہو یا استغراق کا، جنس کا ہونے کی صورت میں پانی کی ماہیت پر طہارت کا حکم لگے گا، اور ماہیت بدل نہیں سکتی، اس لئے پانی کسی بھی طرح ناپاک نہ ہو سکے گا، اور الف لام استغراق کا ہونے کی صورت میں طہارت کا حکم پانی کے تمام افراد پر لگے گا۔ مگر یہ دونوں باتیں قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اور معہود بیرِ بُضَاع ہے، اسی کنویں کے پانی کے بارے میں یہ ارشاد ہے، نہ پانی کی ماہیت پر حکم ہے اور نہ پانی کے تمام افراد پر،۔۔۔ چنانچہ صاحبِ مصباح کو یہاں بہت پریشانی لاحق ہوئی ہے کہ الف لام کو جنسی یا استغراقی کیسے ثابت کریں اور اپنا مذہب کیسے بچائیں؟ الف لام ماہیت کا ثابت کرنے کی تو کوئی صورت ان کی سمجھ میں نہیں آئی، البتہ استغراقی ثابت کرنے کی ایک شکل نظر آئی، چنانچہ وہ اس حدیث کو چھوڑ کر حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث پر پہنچ گئے، جس میں استثناء ہے، اور استثناء کے سہارے استغراق ثابت کرنے کے لئے ہاتھ پیر مارے، مگر چونکہ وہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے بیرِ بُضَاع والی حدیث کو بالکل چھوڑا بھی نہیں، اور غنثِ ربود کا اعلیٰ نمونہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔۔۔ یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ بیرِ بُضَاع کی حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، جو حَسَن کے درجہ کی ہے، صحیح نہیں ہے، اور اس میں کوئی استثناء نہیں ہے، اور صرف وہی اصحابِ طواہر کا مستدل ہے، اور حضرت ابوامامہ باہلی رضی

کی حدیث جس میں استنثار ہے، وہ اول تو ضعیف ہے، ثانیاً وہ اصحابِ ظواہر کا استدلال نہیں ہے، کیونکہ وہ حضرات تغیر کی صورت میں بھی پانی کو ناپاک نہیں مانتے، مگر الف لام استغراقی ثابت کرنے کی مجبوری میں صاحبِ مصباح کو اس ضعیف حدیث کا سہارا لینا پڑا، اور اپنا مذہب ترک کرنا پڑا، یعنی تغیر کی صورت میں پانی کو ناپاک مانتا پڑا، جو اصحابِ ظواہر کے مذہب کے خلاف ہے۔

حضرت قدس سرہ نے بحث یہاں سے شروع فرمائی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر الف لام کا استغراقی ہونا تسلیم کر لیا جائے، تو بھی اصحابِ ظواہر کا استدلال درست ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ استغراق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور عرفی، اور قرآن و حدیث میں استغراق عرفی کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، اس لئے صرف الف لام کے استغراقی ہونے سے مدعا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حقیقی ہونا بھی ثابت کرنا ہوگا، اور بیان کردہ قاعدہ سے الف لام کا صرف استغراقی ہونا ثابت ہوتا ہے، اس کا حقیقی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

پھر یہ بیان کیا ہے کہ حضرت ابوالامامہ رضی کی دونوں حدیثوں میں مستثنیٰ منہ العلماء نہیں ہے، بلکہ پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شیء ہے، اور دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہے یعنی فی کل زمان، یا فی کل وقت، یا فی کل حالہ مستثنیٰ منہ ہیں، اس لئے صاحبِ مصباح کا قاعدہ یہاں بیکار ہے۔ پھر مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہونے کی چار مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ پھر یہ سمجھایا ہے کہ حضرت ابوالامامہ رضی

کی دونوں حدیثوں میں استغراق عرفی مراد ہے، اور مراد صرف ماہر کثیر ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر ماہر کثیر ناپاک کرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، تا وقتیکہ کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔ پھر غیر مقلد عالم جناب مولوی سید ندیم حسین صاحب دہلوی کی کتاب معیار الحق کے حوالہ سے اپنے جوابات کو مدلل کیا ہے۔ پھر صاحبِ مصباح کے اس الزام کا کہ وہ درود چونکہ ایک راتے ہے، اس لئے اس پر عمل

کرنے سے بہتر حضرت ابو امامہ رضی کی حدیث پر عمل کرنا ہے، اگرچہ وہ ضعیف ہے، یہ جواب دیا ہے کہ اخاف کو ضعیف حدیث پر عمل کرنے کی کیا مجبوری ہے؟ ان کے پاس تو احادیث صحاح متفق علیہا موجود ہیں۔

پھر صاحب مصباح کی غلط فہمی واضح کی ہے، کہ اخاف کے نزدیک مجتہد کی رائے پر جو ضعیف حدیث مقدم ہوتی ہے، اس رائے سے مجتہد کا قیاس مراد ہے، جو ظنی دلیل ہے، اور وہ درودہ جو رائے ہے وہ بتالیٰ ہے، اور وہ نزلہ نص صریح ہے۔ پھر بحث کے آخر میں صاحب مصباح کی دلیل کے تتمہ کا جواب دیا ہے، صاحب مصباح نے کہا تھا کہ استثناء والی حدیث اگرچہ ضعیف ہے، مگر استثناء کا مضمون اجماع سے ثابت ہے، اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ بیرئضاعہ والی حدیث خاص ہے، اس سے استثناء کیسے ہو سکتا ہے؟ استثناء کی صحت کے لئے پہلے مستثنیٰ منہ کا عموم و شمول ثابت کرنا ضروری ہے جو کسی کے نزدیک مسلم نہیں ہے، اور اگر استثناء نحوی کے بجائے استثناء لغوی (استدراک) مراد لیا جائے تو وہ بیکار محض ہے۔

پھر اخیر میں صاحب مصباح کے ایک استدلال عجیب کا جواب دیا ہے، اس نے کہا تھا کہ الماء عام ہے، اور عام اخاف کے نزدیک اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ الماء عام کہاں ہے؟ اس پر تو الف لام عہدی داخل ہے، اور معہود خارجی کہیں عام ہوتا ہے؟ یہ طویل بحث یہ الزام قائم کر کے ختم کی گئی ہے کہ اگر پانی کی ماہیت پاک ہے، یا تمام افراد پاک ہیں، اور کسی تغیر سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا، تو چاہئے کہ پیشاب بھی پاک ہو، کیونکہ اس کی اصل بھی پانی ہے وہو کماندی!

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب بصد فخر و مباہات اپنا مذمہ لٹل ثابت فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دربارہ مار، مجتہد صاحب کا یہ مشرب ہے، کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و قوع نجاست سے ہرگز ناپاک نہ ہوگا، تا وقتیکہ احد الاوصاف — رنگ، یا بو، یا مزہ — نہ

بدل جائے، اور اس کے ثبوت کے لئے حدیث الماء طہور پیش کرتے ہیں، مگر چونکہ اولہ میں مدلل یہ امر ثابت کر دیا تھا، کہ تا وقتیکہ آپ یہ ثابت نہ فرمائیں گے کہ حدیث مذکور میں الفلام استغراق کا ہے نہ کہ عہد کا، جب تک آپ کا استدلال اس حدیث سے غیر معتبر، وادعائے محض سمجھا جائے گا، تو اس لئے مجتہد صاحب نے اول تو عبارت مختصر معانی نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”الف لام حقیقت سے کبھی استغراق مقصود ہوتا ہے، مثلَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَيْرٌ کے، کیونکہ اگر لفظ انسان پر الف لام استغراق نہ مانا جائے، تو پھر استثناء جو کہ دخولِ استثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں مقفی ہے صحیح نہ ہوگا۔ جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مستثنیٰ منہ پر الف لام استغراق کا داخل ہوتا ہے۔“

پھر اس قاعدہ کے بیان کے بعد مجتہد صاحب نے دو حدیثیں نقل فرمائی ہیں: عن ابی امامۃ الباہلی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إِنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ، أخرجه ابنُ ماجۃ، وفي رواية البيهقي: إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ إِلَّا أَنْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ أَوْ لَوْنُهُ بِمَخَاسَةٍ تَحْدُثُ فِيهِ، ان دونوں روایتوں کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

قولہ: اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استثناء متصل بموجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا، اور اگر آپ کہیں کہ إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ کے سوا جو زیادت بر روایت ابن ماجہ اور بیہقی آئی ہے، اس کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، تو اجماع تھا اس زیادت کے ساتھ باطل ہوا، تو کہتا ہوں میں کہ ہم نے اس زیادت کے ضعف کو باعتبار اسناد کے تسلیم کیا، لیکن آپ اس کو کیا کیجئے گا کہ امام صاحب تو حدیث ضعیف کو بھی رائے سے مقدم اور افضل رکھتے ہیں، کما سیاتی، اور سلسلہ دہ در دہ کو آپ فرما ہی چکے ہیں کہ ایک رائے اور قیاس کی بات ہے، تو مانحن فیہ میں حدیث ضعیف کو بھی آپ رائے سے کیونکر مقدم نہ رکھیں گے؟ انتہی

خلاصہ دلیل صاحب مصباح | اقول: وہ تسعیین! جانتا چاہئے کہ ادلہ کاملہ

۱۔ یہ مذہب مجبوری میں اختیار کیا گیا ہے، ورنہ اصحابِ ظواہر کے نزدیک اوصاف بدلنے سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا ۱۲ ۱۳ ان حدیثوں کا ترجمہ شروع بحث میں گذر چکا ہے ۱۲

میں مجتہد محمد حسین صاحبؒ نے یہ سوال کیا تھا کہ حدیث الماء طهور آپ کے مفید مذہب ہوگئی ہے کہ الف لام حدیث مذکور میں استغراق کے لئے مانا جائے، ورنہ در صورت عہد آپ کا مطلب اس سے حاصل ہونا معلوم! سو اب مجتہد مولوی محمد احسن صاحب سلمہ اس مدعا کے ثبوت کے لئے عبارت مذکورہ بالا رقم فرماتے ہیں جس کا خلاصہ کل دوا امر ہوئے، اول تو یہ کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، موافق تصریح عبارت مختصر معانی، وہ الف لام استغراق کا ہوتا ہے، دوسرے دو روایتیں ابن ماجہ اور بیہقی کی نقل کر کے مجتہد محمد احسن صاحب نے یہ ثابت فرمایا ہے، کہ لفظ ماء حدیث الماء طهور میں مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، کما مرّ، تو اب ان دونوں اموں کے ملانے سے یہ بات محقق ہوگئی کہ حدیث الماء طهور میں الف لام عہد کا ہرگز نہیں، بلکہ استغراق کا ہے، وہو المطلوب۔ یہ تو خلاصہ دلیل صاحب مصباح تھا۔

اب ہماری عرض بھی سنئے، اول تو یہ امر محفوظ رکھنا چاہئے ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، اس کا مفید استغراق ہونا تو مسلم، مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ استغراق حقیقی یعنی متناول لجميع الافراد الحقیقیہ ہی ہو کرے، بلکہ ایسے موقع میں جیسا کہ الف لام استغراق سے استغراق حقیقی مراد ہوتا ہے، ایسا ہی بسا اوقات استغراق مختص بکائن مخصوص یا زمان وغیرہ بھی حسب قرآن دالہ مراد ہوتا ہے۔

استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی چنانچہ اسی مختصر معانی میں جس کے پڑھنے کی ہم کو آپ ترغیب دلا رہے ہیں، عبارت مرقومہ جناب کی چند سطر بعد موجود ہے:

والاستغراق ضربان: حقیقی: وهو ان یُرادَ کلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظ بحسب اللغۃ، نحو عالم الغیب والشہادۃ، ای کلّ غیب وشہادۃ، وعرفی: وهو ان یُرادَ کلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظ بحسب متفاهم العرف، نحو جماعۃ الامیر الصاعۃ، ای صاعۃ بلد یا اوطراف مملکتہ، لانہ المفہوم عرفی، لا صاعۃ الدنیا، انتہی (مختصر المعانی ص ۸)

(ترجمہ: استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے عالم الغیب والشہادۃ یعنی غائب و حاضر کے ہر فرد

کو جاننے والا یہاں الغیب اور الشہادۃ میں الف لام استغراق کا ہے، اور استغراق حقیقی مراد ہے (اور عرفی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے عرفی مفہوم کے لحاظ سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے مجمع الامیر الصاغة) یہاں الصاغة میں الف لام استغراق عرفی کا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنی حکومت کے تمام سناروں کو جمع کیا، کیونکہ عرفاً ایسے موقع پر شہر یا قلعہ کے سنار ہی مراد ہوتے ہیں، تمام دنیا کے سنار مراد نہیں ہوتے)

بشرط فہم یہ عبارت مدعلے معروضہ پر بالبداهت دال ہے، اور اگر بوجہ قوت اجتہاد یہ تقلید مختصر معانی ممنوع و موجب عار ہے، تو اوروں کو اس کی عبارت سے کیوں الزام دیا جاتا ہے۔

مع ہذا اس کا کیا علاج کہ قرآن و حدیث میں بھی حسب تسلیم علماء استغراق عرفی کی مثالیں | یہ امر موجود ہے، مزید اطمینان کے لئے ایک ایک مثال عرض کرتا ہوں۔

① وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ، فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ کی تفسیر کو ملاحظہ فرمائیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ علماء کا یہ مذہب ہے کہ ملائکہ مامور بسجود حضرت آدم علیہ السلام خاص ملائکہ زمین تھے، تمام ملائکہ علیہم السلام مامور نہ تھے، باوجودیکہ آیات کثیرہ میں ملائکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، گو مذہب جمہور مفسرین یہ نہ ہو، مگر آج تک علماء مفسرین میں سے قول ابن عباسؓ وغیرہ پر کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اس موقع میں چونکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، اس لئے استغراق حقیقی مراد ہونا چاہئے، استغراق نوعی یعنی خاص ملائکہ الارض مراد لینا غلط ہے، اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ ایسے موقع میں استغراق حقیقی مراد لینا ضرور نہیں، بسا اوقات حسب موقع استغراق نوعی بھی مراد ہوتا ہے، تفسیر کبیر، و معالم التنزیل و بیضاوی، و عباسی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے احقر راست عرض کرتا ہے یا نہیں؟

۱۔ جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ سجدہ کرو آدمؑ کو تو سجدہ کیا سب سوائے ابلیس کے ۱۲
۲۔ ابن جریر طبری نے ص ۱۵۱ میں ابن عباسؓ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے، جس کو سیوطی نے الدر المنثور ص ۱۵۱ میں، اور ابن اثیر نے بھی ص ۱۱۱ میں نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ ثعلب قال تعالیٰ للملائكة الذين كانوا مع ابليس خاصة، دون الملائكة الذين في السموات، اسجدوا لآدم الخ (پھر اللہ تعالیٰ نے صرف ان فرشتوں سے فرمایا جو ابلیس کے ساتھ تھے، ان فرشتوں سے نہیں فرمایا جو آسمانوں میں تھے، کہ آدمؑ کو سجدہ کرو الخ)

بلکہ آیت کریمہ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے مستثنیٰ منہ واقع ہونے کے علاوہ لفظ كُلُّهُمْ وَاَجْمَعُونَ بھی تاکید ورتاکید کر رہے ہیں، مگر اس قدر تاکیدات پر بھی مفسرین مشارالہ ملائکہ سے خاص ملائکہ الارض ہی مراد لیتے ہیں، چنانچہ آیت اخیرہ کی تفسیر معالم التنزیل میں موجود ہے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ أُمِرُوا بِالسُّجُودِ، لَفْظِ ملائکہ معرّف باللام و مستثنیٰ منہ کو مقید بقید الَّذِينَ أُمِرُوا بِالسُّجُودِ کیا ہے۔

(۲) دوسری مثال سنئے، بخاری شریف میں مروی ہے کَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ وَفَضْلُ عَائِشَةَؓ ویکھئے باوجودیکہ لفظ نسا معرّف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، مگر کوئی بھی اس سے استغراق حقیقی مراد نہیں لیتا، ورنہ حضرت فاطمہ و خدیجہ وغیرہا کو غیر کامل ماننا پڑے گا، اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں، چنانچہ فتح الباری میں علامہ ابن حجر اس کی شرح میں فرماتے ہیں: فالمراد من تَقَدَّمَ زَمَانَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِاحِدٍ مِنْ نِسَاءِ زَمَانِهِ إِلَّا لِعَائِشَةَؓ، انتہی بالجملہ آیت کریمہ میں تو مستثنیٰ منہ معرّف باللام سے استغراق نوعی (مختص بمرکان معین) اور حدیث مذکورہ میں استغراق (نوعی) مختص بزمان معین مراد لیا ہے، آپ کے قاعدہ مسطورہ کے بھرنے کسی نے بھی ان مواقع میں استغراق حقیقی کو ضروری نہیں فرمایا۔

(۳) اور مثال مذکورہ سابق میں اگر کوئی استثناء کر کے کہے جَمَعَ الْأُمِيرُ الصَّاعَةَ إِلَّا زَيْدًا، تو سارے جہاں کے نزدیک استثناء درست ہے، باوجودیکہ حسب تصریح علامہ سعد الدین صانع سے مراد صاعۃ البلد ہی ہوں گے، استغراق حقیقی ہرگز نہ ہوگا، سو جب حسب تصریحات علمائے بیان و مفسرین و عبارت حدیث سے یہ امر محقق ہو گیا، کہ مستثنیٰ منہ کے معرّف باللام ہونے سے استغراق حقیقی کا مراد ہونا ضروری نہیں، بلکہ حسب موقع استغراق عرفی مختص بالنوع یا بالزمان وغیرہ بھی مراد ہوتا ہے۔

۱۔ مردوں میں سے تو بہت سے کامل ہوئے، مگر عورتوں میں سے صرف مریم بنت عمران اور آسیہ فرعون کی بیوی کامل ہوئیں، اور حضرت عائشہؓ کی فضیلت ایسی ہے جیسے ثرید کی فضیلت تمام کھانوں پر (بخاری ص ۱۱۴)۔
۲۔ مراد وہ عورتیں ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے پیشتر گذریں، اور حضرت عائشہؓ کے علاوہ اپنے زمانہ کی عورتوں سے حضور اکرم ص نے تعرض نہیں فرمایا (فتح الباری ص ۱۲ ج ۶)۔

پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے | تو اب ہم ان دونوں حدیثوں مرقومہ بالا کی طرف متوجہ ہو کر مجتہد محمد احسن صاحب کے استدلال کی خوبی بیان کرتے

ہیں۔۔۔۔۔ حدیث اول جس کے الفاظ یہ ہیں: الماء طهورٌ لا ینجسہ شئٌ الا ما غلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ، اس کے دیکھنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب اس حدیث کی نقل کے وقت عقل و فہم کی تقلید کو بھی جواب دے بیٹھے تھے، کیونکہ حدیث مذکور میں تو لفظ شئی مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، لفظ الماء کہ جس میں گفتگو ہے اس کو مستثنیٰ منہ کون کہتا ہے؟ جو مجتہد صاحب یہ فرمانے لگے: رہیں اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استثناء متصل موجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا، اتنی

مجتہد صاحب! اس عبارت میں مستثنیٰ منہ لفظ شئی ہے جس کے معنی ہوئے کہ پانی کو کوئی چیز نجس ناپاک نہیں کرتی، مگر وہ چیز جو کہ پانی کے احدا لاوصاف پر غالب آجائے،۔۔۔۔۔ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل اس بھوکے کے کہ جس نے دو اور دو کے جواب میں چار روٹیاں کہا تھا، حدیث مذکور میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے لفظ ماء کو بلا دلیل مستثنیٰ منہ قرار دے کر یہ مطلب سمجھ لیا، کہ سارے پانی خواہ قلیل ہوں یا کثیر، کوئی شئی ان کو ناپاک نہیں کرتی، مگر اس پانی کو کہ جس کے احد الاوصاف پر شئی نجس کا غلبہ ہو جائے، مگر ظاہر ہے کہ بلا دلیل قریب کو چھوڑ کر بعید کو مستثنیٰ منہ کون تسلیم کرے گا؟ آپ کے معنی کے ثبوت کے لئے کوئی حجت ہو تو عنایت فرما کر بیان کیجئے، ورنہ دعویٰ بلا دلیل بلکہ مخالف دلیل بیان کرنے سے بشرط حیار سبزندامت اور کیا حاصل ہوگا؟

دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقدر ہے | باقی رہی حدیث ثانی جس کے الفاظ یہ ہیں: ان الماء طهورٌ الا ان تغیر ریحہ او طعمہ اولونہ

بنجاسة تحدث فیہ، سو اس کو دیکھ کر ظاہر بینوں کو بے شک یہی خیال ہوگا کہ لفظ ماء مستثنیٰ منہ ہے مگر بعد تدبر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی لفظ ماء مستثنیٰ منہ نہیں، بلکہ مستثنیٰ منہ لفظ وقت یا حالت و امثالہا مقدر ہے، اور تقدیر یہ ہے کہ الماء طہورٌ فی کل زمانٍ او حالۃٍ الا فی وقت تغیرہ او حالۃ تغیرہ بنجاسة تحدث فیہ، یعنی وہ پانی جس کے باب میں یہ حدیث وارد ہے ہر وقت یا ہر حالت میں پاک ہے، مگر اس وقت اور اس حالت میں کہ جب وقوع نجاست سے اس کے احد الاوصاف میں تغیر آجائے۔

میرے نزدیک بشرط انصاف یہ مطلب ایسا ظاہر باہر ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے

تسلیم میں کوئی عاقل متامل نہ ہوگا، مگر افسوس! آپ نے تو ان دونوں حدیثوں میں سے کسی کا ترجمہ بھی بیان نہ فرمایا، معلوم نہیں کہ آپ واقعی مطلب ہی نہیں سمجھے، یا بوجہ مصالحت ضروری اس موقع میں اغماض فرمایا۔

تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں | اور اگر آپ کو ان معنی میں تردد ہو تو وجہ تردد بیان فرمائیے، قرآن و حدیث و کلام فصحاء میں اس کی نظائر بکثرت موجود ہیں دیکھیے:

① شعر مستثنیٰ میں بھی یہی معنی موجود ہیں ۵

وَيُقَدِّمُ إِلَّا عَلَى أَنْ يَفْرَأَ وَيَقْدُرُ إِلَّا عَلَى أَنْ يَزِيدَ

یعنی مدوح تمام امور پر اقدام کرتا ہے، مگر لڑائی سے بھاگ جانے پر، اور مدوح جملہ امور پر قادر ہے، مگر اور زیادہ رتبہ حاصل کرنے پر، کیونکہ رتبہ مدوح غایت کو پہنچ گیا ہے، زیادتی کی گنجائش ہی نہیں۔ ہر ادنیٰ، اعلیٰ جانتا ہے کہ شعر مذکور کے دونوں مصرعوں میں مستثنیٰ منہ علیٰ کل شیء، یا افر و امثالہا مقدر ہے، مگر کیا عجب ہے آپ مثل حدیث مذکور اس شعر میں بھی مرجع ضمیر یُقَدِّمُ اور یَقْدُرُ کو مستثنیٰ منہ فرمانے لگیں، مگر اس کا کیا علاج کہ اس شعر میں مرجع جزئی حقیقی ہے، مستثنیٰ منہ ہو ہی نہیں سکتا، اور جس کو کچھ بھی فہم ہو گا وہ بد اہتہً جانتا ہے، کہ شعر مذکور میں مدوح شاعر اگر کوئی قوم بھی ہوتی، اور ضمیر جمع لائی جاتی، جب بھی مستثنیٰ منہ حسب بیان سابق مقدر ہی ماننا پڑتا، آپ کے مشرب کے موافق یہ نہ ہوتا کہ اس قوم کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جاتا، کما هو ظاہر

بعینہ یہی مطلب حدیث مذکور میں سمجھنا چاہیے، یعنی حدیث مذکور میں حکم کیفیات مار، شارع علیہ السلام کو بیان فرمانا منظور ہے، کہ کب نخس ہو جاتا ہے اور کب تلک ظاہر رہتا ہے؟ پھر اس حیثیت سے بیان کرنا مقصود نہیں کہ کون سے افراد مار ظاہر ہیں، اور کون سے افراد نخس ہیں؟ جو آپ الف لام کو استفراق کا فرماتے ہیں!

۱۔ وہ (مدوح) پیش قدمی کرتا ہے (ہر چیز پر) مگر لڑائی سے بھاگنے پر نہیں کرتا: اور وہ قادر ہے (ہر چیز پر) مگر اپنی قدر و منزلت بڑھانے پر، یعنی فرار کو ہر قبیح سے زیادہ بُرا جانتا ہے، اور اس کی قدر و منزلت نہایت کو پہنچ گئی ہے، لہذا اس کو زیادہ نہیں کر سکتا (متنبی ص ۱۶۸ مطبوعہ رحیمہ دہلی) ۱۲

۲۔ مرجع متنبی کا مدوح ابوالحسن بدر بن عمار اسدی ہے ۱۳

(۲) اور یہی حال ہے مثنیٰ کے اس شعر کا

إِنَّ يَقْبَعُ الْحُسْنَ الْأَعْدُ طَلْعَهُ فَالْعَبْدُ يَقْبَعُ الْأَعْدُ سَيِّدَهُ

جس اہل علم سے پوچھو گے وہ مطلب یہی کہے گا، إِنَّ يَقْبَعُ الْحُسْنَ فِي كُلِّ مَحَلٍّ أَوْ مَوْضِعٍ إِلَّا عِنْدَ طَلْعَةِ الْمَحْبُوبِ، فالعبد يقبَعُ في كل محل ومكان إلا عند سيده، یعنی اگر سوائے طلعت محبوب کے حُسْن سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ عبد بھی سوائے خدمت سید کے سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے۔ ہاں آپ کے مشرب کے موافق تقدیر شرعیہ ہونی چاہئے، إِنَّ يَقْبَعُ كُلُّ حُسْنٍ إِلَّا حُسْنًا يَكُونُ عِنْدَ طَلْعَةِ الْمَحْبُوبِ، فكل عبد يقبَعُ إلا عبداً يَكُونُ عِنْدَ سَيِّدِهِ، یعنی اگر تمام افراد حُسْن کے بجز اس حُسْن کے جو کہ طلعت محبوب میں ہے قبیح ہیں تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ تمام افراد عبد کے بھی سوائے اس عبد کے جو کہ خدمت مولیٰ میں حاضر ہو قبیح ہیں۔ مگر میں جانتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ بجز آپ کے یہ معنی ان الفاظ سے کوئی نہ سمجھے گا۔

(۳) اور اگر علوم عربیہ کی تقلید مخالف اجتہاد ہے، تو دیکھئے خود کلام مجید میں ارشاد ہے: وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، دیکھئے! حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کا ترجمہ فرماتے ہیں: وعیب نکردند از ایشان مگر این خصلت را کہ ایمان آرند بخداے غالب ستودہ کار، انتہی، جس سے صاف ظاہر ہے مثنیٰ منہ آیت مذکورہ میں لفظ خصلت مقدر ہے۔ ہاں آپ کے ارشاد کے موافق یہ معنی ہونے چاہئے کہ: عیب نکردند از ایشان مگر کسانے را کہ ایمان آرند بخداے غالب، مگر ان معنی کو قطع نظر اس کے کہ آیت سابقہ کے بالکل مخالف ہیں۔ کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا۔

۱۰۔ اِنْ مَخْفَفٌ، تقدیر: اِنَّهُ ۱۲۔ بے شک شان یہ ہے کہ حُسْن بُرا معلوم ہوتا ہے مگر اس کے چہرہ تاباں میں: کیونکہ غلام ہر جگہ بُرا معلوم ہوتا ہے مگر اپنے مالک کے سامنے (قابل قدر ہوتا ہے) (متنبی ص ۲۱۵ مطبوعہ حمیہ دہلی) ۱۱۔ طَلْعَةُ: چہرہ، دیدار ۱۲۔ ان کافروں نے ان مسلمانوں میں کوئی عیب نہیں پایا بجز اس کے کہ وہ خدا پر ایمان لے آئے تھے، جو زبردست، نزاوار حمد ہے ۱۳۔ اور نہیں عیب پکڑا تھا انہوں نے ان میں سے مگر اس بات کو کہ وہ لوگ ایمان لائے تھے غالب تعریف کردہ اللہ پر ۱۴۔ نہیں عیب پکڑا تھا انہوں نے ان میں سے مگر ان لوگوں کو جو ایمان لائے تھے خدا سے غالب پر ۱۵۔

استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں | اب اس جواب قطعی کے بعد ہم کو کسی اور جواب کی احتیاج نہیں مگر پیاس خاطر جناب یوں جی چاہتا ہے کہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے بعد تسلیم مدعاے جناب بھی جواب دے کر آپ کا اطمینان کر دیا جائے۔

سو یہ امر تو پہلے مع امثلہ مفصلاً عرض کر چکا ہوں کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے، اس کا مفید استغراق ہونا تو مسلم، مگر استغراق حقیقی ہونا ضرور نہیں، بلکہ بسا اوقات استغراق مخصوص بنوع واحد یا مخصوص بوقت و حالت معین مراد ہوتا ہے، تو اب اگرچہ ہم آپ کے ارشاد کے موافق حدیثین مذکورین میں لفظ ماء کو ہی مستثنیٰ منہ تسلیم کر لیں، اور الف لام کو مفید استغراق بھی مان لیں، تو بھی ہم عرض کرتے ہیں کہ استغراق نوعی مراد ہے، نہ کہ استغراق حقیقی، اور مطلب حدیثین اب یہ ہو گا کہ مار کثیر وقوع نجاست سے جب ناپاک ہو گا جبکہ احد الاوصاف میں تغیر آجائے، اور یہ بعینہ ہمارا بلکہ جمہور کا مذہب ہے، اور مدعاے حضور فقط استغراق سے نہیں نکلتا، بلکہ جب تک استغراق حقیقی ثابت نہ ہو آپ کی مطلب برآری معلوم کیونکہ آپ کا مطلب توجیب ثابت ہو کہ جب حدیثین کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ کوئی فرد پانی کی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر بدون غلبہ نجاست کے ناپاک نہ ہوگی، وہو غیر مسلّم عندنا۔

استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں | بالجمہ ہم نے آپ کی خاطر سے الف لام کو مفید استغراق کا مان لیا، مگر استغراق حقیقی ہونے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ چونکہ پانی کی دو نوع ہیں، ایک قلیل دوسری کثیر، تو ہم بعد تسلیم استغراق اس موقع میں ماء سے مار کثیر مراد لے کر استغراق نوعی کو تسلیم کرتے ہیں، یعنی مار کثیر کی کوئی فرد بدون غلبہ نجاست ناپاک نہ ہوگی، اور آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ جب استغراق حقیقی مانا جائے، اور یہ امر مفصلاً مع امثلہ گذر چکا ہے، کہ اس موقع میں استغراق حقیقی درست نہیں۔

اب اگر آپ کے پاس کوئی حجت قطعی اس امر کے ثبوت کے لئے ہو کہ ان حدیثوں میں استغراق حقیقی مراد ہے تو بیان فرمائیے، جو دلیل آپ پہلے بیان کر چکے ہیں، اس کو تو اگر آپ کے ارشاد کے موافق مان بھی لیا جائے تو مطلق استغراق خواہ حقیقی ہو خواہ غیر حقیقی —

ثابت ہوتا ہے، مگر فقط اتنی بات سے تا وقتیکہ استغراق حقیقی نہ مانا جائے آپ کو کیا نفع ہے؟
 اب ہم مجبور و بے قصور ہیں، ہماری مرؤت دیکھئے کہ آپ کی خاطر سے ہم نے تو جواب اول واجب التسلیم سے قطع نظر کر کے آپ کے ارشاد کو بعینہ تسلیم کر لیا، اور استغراق فرمودہ جناب کو سردھریا تھا، مگر خوبی قسمت کہ استغراق سے بھی کام نہ نکلا، اور آپ نے یہ غضب کیا کہ حقیقی وغیر حقیقی کا نام بھی نہ لیا، دلیل تو آپ کیا بیان کرتے !!

دونوں حدیثیں ماکثر متعلق ہیں مگر مجتہد صاحب کی انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ بجائے اعتراف قصور ہم کو ہی الظالمزم بنائیں، اور

فرمائیں کہ مطلق استغراق سے استغراق حقیقی ہی مراد ہوتا ہے، اور بجائے ثبوت استغراق حقیقی، استغراق غیر حقیقی کا ثبوت ان حدیثوں میں ہم سے ہی طلب کرنے لگیں، اس لئے یوں مناسب ہے کہ اس مرحلہ کو بھی طے کیا جائے، اور غدر آئندہ کا جواب پہلے ہی عرض کر دیا جائے۔

تو سنئے! یہ بات تو پہلے محقق ہو چکی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے، وہ مطلق استغراق پر دال ہوتا ہے، ہاں حسب موقع و محل کہیں استغراق حقیقی، کہیں عرفی مراد ہوتا ہے، باقی رہا یہ امر کہ حدیثین سابقین میں جو الف لام ہے وہ کون سے استغراق پر دال ہے، سو بروئے انصاف تو مجتہد صاحب کے ذمہ پر واجب تھا کہ کسی حجت قطعی سے استغراق حقیقی ثابت فرمائے، مگر تبرعاً ہم کو ہی استغراق نوعی ثابت کرنا پڑا۔

دیکھئے! حدیث ولورغ کلبے جس سے پانی کا گٹے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے، اور حدیث لا یبولن أحدکم فی الماء الراکد سے جس کا بیان اوپر گزرا، اور حدیث اذا استقیظ أحدکم من نومه فلا یغمس یدہ فی الإناء حتی یغسلہا ثلاثاً، فانہ لا یدری این بادت یدہ وغیرہ احادیث متعددہ، و تعالٰی صحابہ، واقوال و مذہب علماء سے یہ خوب محقق ہے کہ پانی قلیل و قورع نجاست سے خواہ رنگ و بو و مزہ بدلے یا نہ بدلے ناپاک ہو جاتا ہے۔

اب انصاف فرمائیے کہ احادیث منقولہ جناب جن کے ضعف پر سب کا اتفاق، اور خود آپ بھی صراحتاً ان کو ضعیف فرماتے ہو، ان روایات صحیحہ متفق علیہا کا کیونکر مقابلہ کر سکتی ہیں؟ اگر ان احادیث صحیحہ کو حدیثین مذکورین کے معارض کہو گے، تو بالضرور ان کو ناسخ و راجح، اور آپ

کی دونوں حدیثوں کو منسوخ و متروک و مرجوح کہنا پڑے گا، اور اگر رفع تعارض و تطبیق کی ٹھیرے گی تو پھر بد اہتہ یہی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ وہ احادیث صحیحہ تو اس امر پر دال ہیں کہ پانی قلیل و قورع نجاست سے _____ خواہ احد الاوصاف متغیر ہو کہ نہ ہو _____ نجس ہو جاتا ہے، اور آپ کی حدیثوں منقولہ کا یہ خلاصہ نکلے گا کہ ”مار کثیر نجس کے وقوع سے ناپاک نہ ہوگا، تا وقتیکہ احد الاوصاف میں تغیر نہ آجائے،“ و هو المطلوب، کیونکہ اس تقریر سے صاف ظاہر ہو گیا کہ ان دونوں حدیثوں میں الفلام استغراق نوعی پر دال ہے، یعنی فقط المار سے جمیع افراد مار کثیر مراد ہیں، جمیع افراد مار خواہ قلیل ہو خواہ کثیر کسی طرح بن نہیں سکتے۔

ہاں اگر پیاس مشرب (جناب) حدیث ضعیف کے مقابلہ میں احادیث کثیرہ صحیحہ کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، تو شاید کام چل جائے، سو آپ جو چاہیں کریں، مگر کسی اور سے اس کے تسلیم کی امید نہ رکھیے۔

تائید آسمانی | مجتہد صاحب! اور سنئے، معیار الحق کو جو ہم نے دیکھا، تو آپ کے شیخ الطائفہ بھی ہماری ہی سی فرماتے ہیں، **فَمَرْجَبًا لَوَاقٍ**! اس کے سوا اور کیا عرض کروں کہ یہ بھی تائید آسمانی ہے، دیکھئے مصنف معیار فرماتے ہیں:

”قوله: **اولا تو حدیث الماء طہور** میں لفظ ماء کا عام ہی نہیں، بلکہ معہود بعد خارجی ہے“ انتہی عبارتہ (من۱)

اس کے بعد اس دعویٰ کو خوب مدلل فرمایا ہے، مگر غالباً آپ کو تو ان کے قول کے تسلیم میں دلیل کی احتیاج نہ ہوگی، پھر آگے چل کر ارشاد کرتے ہیں:

”قوله: **اور اگر تسلیم کیا جاوے کہ اس حدیث الماء طہور سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے، تو کہا جاوے گا کہ اس حدیث کے پانی عام سے، وہ پانی جو کہ قَلْتِیْن سے کم ہو، مخصوص ہے، انتہی بلفظہ“ (ص۱۶۲ مطبع ناظری لاہور)**

مجتہد صاحب! اول تو یہ عرض ہے کہ مصنف معیار وہی امام المجتہدین مولوی سید محمد زبیر حسین صاحب **مَرْطَلْہ علی رَوَّس** کم ہیں، کہ جن کا کلام بقول آپ کے ”ہدایت انضمام“ بڑے طمطراق کے ساتھ آپ دفعات ماضیہ میں ہمارے مقابلہ میں نقل کر چکے ہو، سو جب آپ کے نزدیک ان کے

اقوال مخالفین پر بھی حجت ہیں، تو پھر آپ جیسے سعید و رشید کیونکر فرمان واجب الادعان نہ سمجھیں گے؟ خیر ایہ ہمارا عرض کرنا تو فضول ہے، کیونکہ آپ کے خلوص عقیدت و محبت سے یقین کامل ہے، کہ ہم جس قدر بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس سے بدرجہا زائد ان کی صداقت اور ان کے کلام کی وقعت و حمایت آپ کے دل نشیں ہوگی، اور بے شک آپ نے ان کا کلام ”ہدایت انصاف“ ملاحظہ نہیں فرمایا، ورنہ ہرگز آپ یہ استدلال رکیک و ضعیف مقابل احادیث و اقوال سلف درج نہ فرماتے۔

مگر ہاں قابل عرض یہ امر ہے کہ احقر نے جو سید مولوی نذیر حسین صاحب کی عبارت بحسنہ نقل کی ہے، اس کو اگر بلحاظ توثیق دیکھنا چاہو، تو معیار مطبوعہ سابق میں ملاحظہ فرمائیے، کیونکہ احقر نے بعض اشخاص کی زبانی سنا ہے کہ اب مکر نسخہ معیار، جو مدعیان عمل بالحدیث نے چھایا ہے، تو مناسب وقت و حسب مصلحت اس میں بعض مواقع میں ترمیم کی گئی ہے، والغیب عند اللہ۔ اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ بنظر انصاف و تدبّر دیکھئے کہ احقر نے جو دو جواب آپ کے استدلال کے بیان کئے ہیں، بعینہ ان کا مطلب مولوی سید نذیر حسین صاحب کے ان دونوں جملوں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے جو استدلال بیان فرمایا تھا، وہ دو امر پر موقوف تھا، اول تو جو الف لام مستثنیٰ منہ پر داخل ہو اس کا مفید استغراق ہونا، دویم حدیثین مذکورین میں لفظ ماء کو مستثنیٰ منہ قرار دینا۔ اور ہم نے جو دو جواب عرض کئے ہیں، ان میں جواب اول میں آپ کے امر ثانی کی، اور جواب ثانی میں امر اول کی تغلیط مدلل ظاہر کر دی ہے۔

دیکھئے! جواب اول کا خلاصہ تو یہی تھا کہ: آپ کی دونوں حدیثیں منقولہ میں لفظ ماء مستثنیٰ منہ نہیں ہے، بلکہ حدیث اول میں لفظ شیء موجود فی الحدیث، اور حدیث ثانی میں لفظ وقت یا حالت وغیرہ مقدر مستثنیٰ منہ ہیں۔ اور یہی مدعا مولوی نذیر حسین صاحب کے قول اول کا ہے، جس کے یہ الفاظ ہیں: ”اول تو حدیث الماء طہور میں لفظ ماء کا عام ہی نہیں، بلکہ معہود بعہد خارجی ہے، انتہی“

اور جواب ثانی مرقومہ احقر کا یہ خلاصہ ہے کہ: امر اول یعنی الف لام استغراقی مدخولہ مستثنیٰ منہ سے اگر آپ استغراق حقیقی ہر جگہ مراد لیتے ہیں تو غلط، اور اگر فقط استغراق مراد ہے خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی، تو مسلم مگر آپ کو مفید نہیں، کیونکہ حدیثین مذکورین میں بشہادت احادیث صحیح، استغراق حقیقی مراد نہیں ہو سکتا، بلکہ استغراق نوعی مراد ہے کما امر مفصلاً۔

اور یہی مطلب بعینہ مولوی نذیر حسین صاحب کے قول ثانی کا ہے جس کے الفاظ بعینہ یہ ہیں:

”اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث الماء طہور سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے، تو

کہا جائے گا کہ اس حدیث کے پانی عام سے وہ پانی جو کہ گلتین سے کم ہو مخصوص ہے، انتہی“

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ میں تو آپ کی بدولت ہندی کی پٹندی کرتے کرتے تھک گیا، مگر دیکھئے آپ کے جونک گنتی ہے یا نہیں، بالجملة مجتہد صاحب کا استدلال جن دوا مروں پر موقوف تھا، بحمد اللہ بشہادت احادیث و ارشاد مولوی نذیر حسین صاحب ان کی تغلیط ایسی ظاہر و باہر ہو گئی، کہ ان شاء اللہ بجز کم فہم، انصاف دشمن کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، اور ان جوابوں میں یہ خوبی ہے کہ مجتہد صاحب صاحب کی دونوں روایتوں میں سے کسی کی تضعیف و توہین کی ضرورت نہیں۔

مگر ہمارے مجتہد صاحب کی تو ان دونوں جوابوں تلک صاحب مصباح کی پیش بندی | رسائی نہیں ہوتی، بڑا اندیشہ ان کو یہی ہوا کہ کوئی ان باتوں

کی تضعیف کرے گا، سو اس کی پیش بندی مولوی محمد احسن صاحب نے قول سابق میں یہ فرمائی کہ:

در گو یہ حدیثیں ضعیف ہیں، لیکن اس کا کیا جواب کہ امام صاحب کے نزدیک حدیث ضعیف

بھی رائے پر مقدم ہے، اور تحدید وہ درودہ رائے کی بات ہے، تو پھر حسب قاعدہ حنفیہ اس عمل

میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا لازم ہوا،

اس لئے یوں مناسب ہے کہ ————— گو ہمارا مدعا ان حدیثوں کی تضعیف پر موقوف نہیں،

اور ہماری طرف سے دُہرے جواب بیان ہو چکے، لیکن چونکہ مجتہد صاحب نے اس تہمت کو خود چھیڑ کر اپنی رائے کے موافق دفع و دخل کیا ہے، تو حسب موقع ————— اس کی حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے۔

مجبوری میں سہیے!! | اس وجہ سے اول تو یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب! یہ امر تو بعد میں ارشاد فرمائیے، کہ عند الحنفیہ حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے،

۱۔ یعنی قلیل پانی کا اس حدیث میں ذکر نہیں ہے، وہ ناپاک ہو جائے گا ۱۲۔ ہندی کی چندی کرنا: آسان کو اور

آسان کرنا ۱۳۔ جونک: چار پانچ انچ لمبا پانی کا وہ کیرا جسے فاسد خون نکالنے کے لئے آدمی کے جسم پر لگاتے ہیں

۱۴۔ یعنی مجتہد کے اجتہاد (قیاس) پر ۱۵۔ یعنی مبتلی بنے اس کو کثیر پانی سمجھا ہے ۱۶۔ یعنی وہ درودہ

کے بجائے ————— جو ایک رائے ہے ————— حدیث ضعیف پر عمل مقدم ہوگا کیونکہ ضعیف حدیث احناف کے نزدیک

رائے سے مقدم ہے یہ صاحب مصباح کا ”غث رבוד“ ہے، کیونکہ یہ رائے اور ہے، اور وہ درودہ جو رائے ہے وہ رائے اور ہے

پہلے یہ تو فرمائیے کہ وہ شرائطِ اشتہارِ مشہورۃ فخر المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی، جو کہ مکرر بڑے شد و مد کے ساتھ بیچارے حقیقوں کے مقابل میں مشہور کی گئی تھیں، اور آپ بھی ان شرائط کو برابر پیش کرتے ہو، چنانچہ دفعاتِ ماضیہ میں چند جاتے ان کا مذکور ہوا، اور شہر صاحب ایک اشتہار میں مشہور کر چکے ہیں، کہ انھیں مسائل میں احادیث حسب شرائط مرقومہ ہمارے پاس موجود ہیں، سوان کو ایسا کیوں بھول گئے؟ دفعاتِ ماضیہ میں تو آپ کے کیسے زور، شور تھے! یہاں تک کہ اپنی ترنگت میں آکر ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و علیٰ اثباعہ جیسے امام المسلمین کے بھی ضعف کے قائل ہو گئے، اب فرمائیے کہ کیا مصیبت پیش آئی جو آپ ان احادیث سے کہ جن کے ضعف کے خود قائل ہو، استدلال لانے لگے؟ اسے کفار و رات تَبِیْحُ الْمُحْظُورَاتِ، اگر آپ کو کچھ بھی جیسا ہے تو اپنی ان حرکات پر نادام ہو جائے، اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ — جو آپ کے ثبوت مدعا کے لئے نص صریح بھی ہو، حسب قرارِ دادِ خود — ملے تو پیش کیجئے۔

بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے! آپ ہی پر موقوف نہیں، جو کوئی اپنے حوصلہ سے توہین ہوتا ہے، اس کا یہی حال ہوتا ہے، چنانچہ نصوص قطعہ سے یہ امر ثابت ہے، اور طرفہ یہ ہے کہ خود جنابِ شہر صاحب بھی آپ کی کتاب کی توصیف میں رطبُ اللسان ہیں، اب محقق ہو گیا کہ حضرت مشہور اور ان کے معاونین جیسے حضرت امام الانمہ کی برائی بے سوچے سمجھے کرتے تھے، ویسے ہی اس آپ کی کتاب کی توصیف بھی یوں ہی اندھا دھند کر رہے ہیں، سو آپ تو اس کا جواب کیا خاک دیں گے؟ ہاں آپ نے ہم پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب ایک چھوڑ دوسن لیجئے۔

صحیح احادیث موجود ہیں تو | **ضعیف پر عمل کی کیا ضرورت ہے؟!**
 اول تو یہ کہ اگر ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر یہ جواب ہے کہ حقیقہ کا یہ قاعدہ آپ نے جب پیش کیا ہوتا، جب ہم محض اپنی رائے اور قیاس سے کوئی

۱۔ ترنگ : جوش ۲۔ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں ۱۲

۳۔ بخاری شریف کتابُ الرقاق باب التواضع (صفحہ ۱۹ مصری) میں حدیثِ قدسی ہے کہ مَنْ عَادَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ (جو میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے، میں اس کو جنگ کا الٹی میٹم دیتا ہوں) چنانچہ انمہ کرام کی توہین کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ صاحبِ مصباح قادیانی ہو کر مرا ۱۲

بات کہتے، اور ظاہر ہے کہ اس امر متنازع فیہ میں تو حنفیہ کے مؤید مذہب احادیث صحاح موجود ہیں، چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں، یعنی ہمارا اور آپ کا نزاع تو اس امر میں ہے کہ ہم ماریہ قلیل کو فقط وقوع نجاست سے — اوصاف ثلثہ میں سے کوئی بدلے یا نہ بدلے — ناپاک کہتے ہیں، اور آپ کے یہاں پانی قلیل ہو یا کثیر قبل تغیر اوصاف فقط وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، کما مَرَّ۔

سو ہمارے مؤید مدعا تو حدیث لَا یَبُولُ، اور حدیث مُسْتَقِطٌ، اور حدیث دلو رخ کلب وغیرہ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، موجود ہیں جن سے بشرط انصاف یہ امر محقق ہے کہ وقوع نجاست ماریہ قلیل کو تغیر سے قبل بھی ناپاک کر دیتا ہے، اور عام علماء کا بھی یہی مذہب ہے، اور خود مولوی سید نذیر حسین آپ کے مقتدا و امام اس کو تسلیم فرما چکے ہیں، کما مؤمَّفَصَّلًا، تو اب ہم جو آپ کی روایات کو — قطع نظر جوابات سابقہ سے — بوجہ ضعف قابل عمل نہ سمجھیں تو بھی کیا جرم ہے؟ کیونکہ وجہ ترک یہ احادیث صحاح و اقوال علماء ہیں۔

اور یہ آپ کی کوتاہ اندیشی ہے کہ وجہ ترک اس موقع میں آپ فقط رائے اور قیاس کو فرماتے ہیں، ہاں آپ یہ فرمائیے کہ آپ کے سوا یہ کس کا مذہب ہے کہ روایات ضعیف کے مقابلہ میں احادیث صحاح کی بھی شنوائی نہ ہو؟ آپ نے یہ سن کر کہ حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے، شاید یہ مطلب سمجھ لیا ہے، کہ قیاس کو موافق حدیث صحیح ہو، مگر حدیث ضعیف کے مقابلہ میں متروک ہوتا ہے، واقعی جمود علی الظاہر اسی کا نام ہے۔

باقی آپ نے جو وہ درودہ کا ذکر یہاں کیا ہے، اس کی تحقیق اوپر بالتفصیل گذر چکی ہے، کہ ہمارا اصل مذہب یہ ہے کہ ماریہ قلیل وقوع نجاست سے ہر حالت میں ناپاک ہو جاتا ہے، اور فرق قلیل و کثیر رائے مبتلا بہ پر موقوف ہے، ہاں بعض اکابر اہل رائے کی یہی رائے ہوئی کہ وہ درودہ مقدار کثیر ہے، ورنہ اصل مذہب نہیں۔

رائے، رائے میں فرق ہے | خیر! یہ جواب تو در صورت تسلیم تھا، اور اگر بنظر تحقیق دیکھا جائے، تو اس اعتراض سے حسب ارشاد السَّوَالُ نِصْفُ الْعِلْمِ اَلِیٰ آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ آپ کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ آپ بوجہ

قصورِ فہم رائے مبتلی بہ اور قیاس و رائے فقہی کو ایک سمجھ بیٹھے جہمی تو اپنے یہ اعتراض کیا کہ امام صاحب حدیث ضعیف کو بھی رائے سے مقدم رکھتے ہیں، آپ یہ نہ سمجھے کہ رائے مبتلی بہ جو یہاں مذکور ہے اس کو رائے اجتہاد سے کیا علاقہ؟ زیادہ نہیں تو یہی سمجھ لیا ہوتا کہ رائے اجتہادی تو بجز عالم فقیہ کے اور کسی کو نصیب نہیں، اور یہ رائے جس کا یہاں مذکور ہے، فقیہ غیر فقیہ بلکہ عوام کو بھی حاصل ہے، کہا ہو ظاہر۔ مع هذا اگر یہ رائے بعینہ رائے اجتہادی ہوتی، تو خود امام صاحب تحدید آپ کثیر کو باوجودیکہ وہ صاحب رائے اجتہادی تھے معتین کیوں نہ فرماتے؟ اور وہ مبتلی بہ کہ جو کسی طرح اہل اجتہاد نہیں ان کی رائے پر کیوں کر اس تحدید کو حوالہ کر جاتے؟

راے مبتلا بہ منزله نص صریح ہوتی ہے | جناب مجتہد صاحب! اگر آپ کو عقل سلیم عنایت ہوئی، تو سمجھ جاتے کہ جن مواقع میں رائے مبتلا بہ

معتبر ہے، وہاں بمتزلزلہ نص صریح مثبت مدعا ہوتی ہے، اور مبتلا بہ کے حق میں عالم ہو یا جاہل ایسی دلیل قطعی ہوتی ہے کہ جس کا خلاف ہرگز جائز نہیں، اور قیاس فقہی کا بھی اس کے مقابلہ میں اعتبار نہیں، پھر باوجود اس قدر بڑوں بعید کے آپ دونوں کو امر واحد خیال فرما کر اپنے اجتہاد کو دھبہ لگاتے ہیں۔

پہلی دلیل دیکھئے اس مسئلہ میں بالفرض اگر خود حضرت امام صاحب کی رائے کسی خاص پانی کی نسبت کثیر ہونے کی ہو، اور کوئی ایسا شخص جو مقلدِ امام صاحب ہو اس کو قلیل سمجھتا ہو، تو حسبِ ارشادِ امام اس مقلد کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہوگی، بلکہ رائے امام پر اپنی رائے کے خلاف اس کو عمل کرنا درست نہ ہوگا، دیکھئے بعینہ یہی مطلب امام ابن ہمام فتح القدیر میں بیان فرماتے ہیں:

فَاسْتَكْتَفَرُوا وَاحِدًا لَا يَلْزَمُهُ غَيْرُهُ، بَلْ يَخْتَلِفُ
بِاخْتِلَافِ مَا يَقَعُ فِي قَلْبِ كُلِّ وَاحِدٍ هَذَا
مِنْ قَبِيلِ الْأُمُورِ الَّتِي يَجِبُ فِيهَا عَلَى الْعَامِيِّ
تَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ، انْتَهَى، (فتح القدیر ص ۱۷۷ ج ۱)
اگر حسب ارشاد جناب یہ دونوں رائیں ایک ہی ہیں، تو پھر عامی کو تقلید مجتہد ضروری کیوں
نہ ہوتی؟ اور اختلاف رائے امام اپنی رائے پر عمل کرنا کس طرح جائز ہوتا؟!

دوسری دلیل اور سنئے! وقتِ اشتباہِ جہتِ قبلہ سب کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ ہر مبتلا بہ اپنی شجرہ منیٰ اور رائے کے موافق نماز پڑھے گا، اور جدھر اس کو قبلہ ہونے کا ظن ہوگا وہی اس کے حق میں سمتِ قبلہ ہے، واقع میں قبلہ اس طرف ہو کہ نہ ہو، بلکہ اگر خلافِ تحرری نماز ادا کرے گا، گو قبلہ ہی کی طرف ادا ہو، سب اس امر کو بے جا اور نادراست فرماتے ہیں، سو اس موقع میں بھی کسی کے نزدیک عامی کو مجتہد کی رائے کا اتباع لازم نہیں۔

وہ درودہ میں رائے سے رائے مبتلا بہ مراد ہے | بالجملة جب یہ امر ظاہر ہو گیا کہ یہ رائے اجتہادی ہرگز نہیں، تو اس رائے پر آپ کا قیاس اجتہادی کا حکم جاری کرنا کم فہمی کی بات ہے، اور ادلہ کاملہ میں جو وہ درودہ کو کہتا ہے کہ اصل مذہب نہیں مگر اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی، تو وہاں بھی رائے سے رائے مبتلا بہ مقصود ہے، چنانچہ عبارت سے صاف ظاہر ہے، یہ آپ کا ایجاد ہے کہ اپنی طرف سے رائے کے آگے قیاس کا لفظ بھی بڑھا دیا۔

فہمیدہ بکار آید | مجتہد صاحب! خیر غلطی آدمی سے ہو ہی جاتی ہے، مگر عنایت فرما کر اب اس فرق کو خوب ذہن نشین کر لیجئے، کیونکہ بعینہ ہی اعتراض آپ نے آگے چل کر بحث حدیثِ ثلثین میں بھی ہم پر پیش کیا ہے، اور کہا ہے کہ:

”حدیثِ ثلثین کو اگر ضعیف و مضطرب بھی مانا جائے، تو بھی بمقابلہ قیاس اس کو حسبِ قاعدہ خفیہ تسلیم کرنا چاہیے۔“

سو وہاں بھی آپ سے بوجہ عدم فرق بین الرأین یہی غلطی ہوئی ہے، اگر آپ اس جواب اور فرق کو سمجھ لیں گے، تو وہاں بھی کام آئے گا، بالجملة ان دونوں جوابوں معروضہٴ احقر سے یہ امر خوب روشن ہو گیا، کہ اس موقع میں احادیثِ صحیحہ کو چھوڑ کر ان روایاتِ ضعیفہ پر عمل کرنا بالکل خلافِ شرائطِ مسئلہٴ مشترکہٴ صاحب، بلکہ خلافِ انصاف ہے۔

خوبی قسمت! | مجتہد صاحب! بات تو جیسی ہے کہ اپنے مدعا کو حسبِ شرائطِ مذکورہ کسی حدیثِ صحیح و صریح و قطعی الدلالتہ سے ثابت کرو، آپ نے یہاں زور تو بہت لگایا، کہیں مختصر معانی کی عبارت سے استمداد کی، صحیح روایات نہ ملیں تو طحطاؤں بھال کر، اور بوجہ مصلحت اپنی

شرائط سے قطع نظر کر کے روایات ضعیفہ ہی سے تمسک کرنے لگے، لیکن خوبی قسمت کہ بجائے ثبوت مدعا طرح طرح کے الزام اٹھانے پڑے۔

مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ گو بمقتضائے مثل مشہور ”ملا آلہ“ باشد کہ
خضم کے استدلال کا تتمہ چپے شود ”مجتہد صاحب نے حسب فہم و لیاقت ثبوت مدعا کے لئے بہت ہاتھ پیر چلائے، لیکن دل میں سمجھتے ہیں کہ جواب مذکور، واقع میں مخدوش ہے، اسی لئے جبر نقصان کے لئے استدلال سابق کے بعد ایک ”علاوہ“ بطور تتمہ قریب ایک صفحہ کے تقویت استدلال کے لئے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

”حدیث الماء طهور لا یتجسسہ شیء“ کی صحت تو مسلم ہے، نزاع فقط اس امر میں ہے کہ الف لام کس قسم کا ہے؟ تو استنثار موجودہ روایات سابقہ جو الف لام کے استغفرانی ہونے پر حجت ہے، گو ضعیف ہے، مگر چونکہ اس استنثار کے معنی پر سب کا اتفاق ہے، یعنی یہ امر سب مانتے ہیں کہ در صورت وقوع نجاست و تغیر احد الادوار صافہ ایک پانی ناپاک ہو جاتا ہے، تو احتجاج ہمارا بوجہ اجماع اس استنثار کے مضمون کے ساتھ ٹھیک اور درست ہوا۔ اور اس اجماع کو شوکانی وابن مہذروغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

مگر مجتہد صاحب نے یہاں بھی بے سوچے سمجھے
فرد خاص سے استنثار درست نہیں شوقی ثبوت مدعا میں مثل سابق بہت ہی رکیک بات فرمائی ہے، یہ جو آپ نے شوکانی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے، کہ جس پانی کا بو، رنگ، مزہ کسی نجاست سے متغیر ہو جائے وہ سب کے نزدیک ناپاک ہے، بہت درست ہے، مگر آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ: ”ایسا پانی آپ کے نزدیک بھی حدیث مذکور سے مستثنیٰ ہوگا، اور جب حدیث میں استنثار

ثابت ہوا، تو حسب قاعدہ گذشتہ بالضرور الف لام مفید استغراق ہوگا، محض آپ کی کم فہمی یا دھوکہ دہی ہے، کیونکہ جب جملہ خفیہ اور جہور شافعیہ بلکہ آپ کے مقتدا و ہادی بھی اس بات کو بالاتفاق فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں الف لام عہد خارجی ہے، اور خاص مارِ بیرضاعہ کے حق میں یہ ارشاد ہے، تو پھر اس سے کوئی فرد کیوں کر مستثنیٰ ہو سکتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ استنثار جب درست ہو جب کوئی شیء امر مستثنیٰ پر شامل ہو، اور جہور علما اس

شمول ہی کو نہیں مانتے، آپ کو چاہئے تھا کہ پہلے اس شمول کو ثابت کیا ہوتا، کیونکہ شمول مذکور جس پر صحت استثنائے متصل موقوف ہے، وہ ہمارے نزدیک قابل تسلیم ہی نہیں۔

مجتہد صاحب! جو اس حدیث میں الف لام کو عہد کے لئے کہے گا، اس کے رد برویہ استثنائے منقطعہ اہل ظاہر ان شاء اللہ کبھی مفید نہ ہوگا، آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جس لفظ سے کوئی فرد خاص مراد ہوگی اس سے استثنائے کس چیز کا کر لو گے قُرْآنُ الْکِتَاب سے جب خاص مسلم (شریف) مراد ہوگی تو بطور استثنائے متصل اس کے بعد اِلَّا الْبُخَارِی کہنا کیوں کر (درست) ہو سکتا ہے؟ افسوس ہے کہ آپ ایسی موٹی باتوں میں بھی ایسی صریح غلطیاں کرتے ہو!

مگر آپ اور آپ کے انصار شاید یہ فرمائیں کہ جس پانی کے استثنائے لغوی بے کار ہے! | احد الاوصاف میں وقوع نجاست سے تغیر آجائے، اس

کا اس حدیث کے حکم سے یعنی ظاہر ہونے سے مستثنی ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ کوئی انکار نہیں کر سکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے پوچھتے ہیں کہ اس مضمون کی (یعنی) حدیث مذکور سے مستثنی ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر استثنائے متصل نحوی مراد ہے، جیسا آپ پہلے بھی فرما چکے ہیں، تو اس کی حقیقت تو ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ بات در صورت الف لام عہدی کیوں کر مسلم ہو سکتی ہے؟ اور آپ کو چاہئے کہ کسی دلیل سے اس کو ثابت کیجئے، آپ مدعی ہیں۔ اور اگر استثناء

لغوی مراد ہے جس کا مدعا فقط یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی سے خارج ہو، خواہ استثنائے متصل ہو یا منفصل یا بطور استدراک، چنانچہ دیکھ لیجئے آیات قرآنی وغیرہ میں بکثرت اِلَّا بمعنی لَحِیْث آتا ہے، تو اس استثنائے مان لینے سے آپ کو کیا نفع؟ دیکھئے! مثال مذکورہ احقر میں اگر کوئی قُرْآنُ الْکِتَاب سے مسلم مراد لے کر بطور استدراک اِلَّا الْبُخَارِی کہے تو کون اس کو غلط کہہ سکتا ہے؟ سو ہم بھی اس معنی کے اعتبار سے حدیث مذکور میں استثنائے تسلیم کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ایک اور جواب آپ کے استدلال سابق کا، جو آپ نے روایتیں سابقین سے کیا تھا، علاوہ جوابات سابقہ کے نکل آیا، فَاهِمْ! اب دیکھئے کہ استثنائے تسلیم کرنے سے بھی آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، تاوقتیکہ استثنائے متصل نحوی نہ مانا جائے، الغرض آپ نے جو تسلیم استثنائے پر اجماع نقل کیا ہے، اس سے اگر آپ کی غرض استثنائے متصل نحوی ہے تو غیر مسلم کسی دلیل سے ثابت فرمائے، اور اگر استثنائے لغوی مقصود ہے تو مسلم، مگر آپ کو اس سے کیا نفع؟

اور اگر ان جملہ امور سے بپاس خاطر جناب قطع نظر کر کے استثنائے متصل بھی مان لیا جائے،

تو پھر ہم مستثنیٰ منہ میں کلام کریں گے، آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ لفظ ماء کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جائے سو وہ غیر مسلم بلکہ غلط ہے، بلکہ مستثنیٰ منہ حدیث صحیح الماء ظہور لا ینجسہ شیء منقولہ جناب میں لفظ شیء ہے چنانچہ اس بحث کو مفصل ابھی عرض کر آیا ہوں۔

استدلال عجیب! اس کے بعد مجتہد زمن اور ایک حجت غریب و استدلال عجیب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

”قولہ: اور اگر اصول کے طور پر جواب منظور ہے تو بھی سن لیجئے کہ کلمہ الماء عام ہے اور حکم عام کا حنفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے افراد کو قطعاً شامل ہو رہا ہے، تو لفظ الماء بھی سب افراد کو بموجب تمہارے مسلک کے شامل ہوگا“

اس عبارت کے بعد مجتہد صاحب نور الانوار، ودائرة الاصول، ومدار الفحول کے حوالہ سے ایک عبارت اسی دعوے کے ثبوت کے لئے نقل فرما کر کہتے ہیں: ”آگے رہی تخصیص عام کی، سو وہی زیادت مجمع علیہا مختص واقع ہوگی، انتہی۔“

معہود خارجی عام نہیں ہوتا | اقول: سبحان اللہ! مجتہد زمن اپنے مدعا کو روایات حدیث سے تو ثابت کر کے اپنا مبلغ فہم ظاہر کر چکے، اب اصول کی

باری ہے مگر ہم نے مجتہد صاحب کی یہ عبارت محض مسرت ناظرین کے لئے نقل کی ہے، جواب دینے کی نہ ہم کو ضرورت ہے، اور نہ نقل عبارت سے یہ مقصود، کیونکہ جب اوپر یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ الف لام لفظ ماء پر عہد خارجی ہے، تو اب لفظ الماء کو بجز حضرات مجتہدین زمانہ حال کے کون عام کہے گا؟ کوئی حضرت مؤلف سے یہ پوچھے کہ حضرت! یہ امر تو محقق و مسلم کہ عام اپنے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے، مگر خدا کے لئے یہ تو فرمایئے کہ جس پر الف لام عہد خارجی داخل ہو، اور اس لفظ سے شیء معین مراد ہو، اس کے عام ہونے کی کون سی دلیل آپ نے خلاف عقل و نقل ایجاد کی ہے؟ اگر آپ کو اتنی عقل نہیں تو اس قسم کے امور جاننے والے تو بحمد اللہ اب تک عالم میں موجود ہیں، ان سے ہی دریافت فرمایا کیجئے، ع تا کجا بیہودہ گوئی، تا کجا ہرزہ سرائی؟ عقل ہنسلی ہے تو اہل عقل کا کیا کال ہے؟!

اگر یہی آپ کا قاعدہ ہے تو آپ ضرور آیت **هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا**، وَاَمَّا لَهَا

ع مجمع علیہا: جس زیادتی پر اتفاق کیا گیا ہے ۱۲ کب تک بے کار بایں کہتے رہو گے، اور کب تک بیہودہ بایں کرتے رہو گے؟

میں جمیع افراد مار، اور آیت یُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وغیرہ آیات میں جمع کُتُب ارضی و سماوی اپنے قاعدہ مخترعہ کے موافق مراد لیں گے، اگر مشغلہ کتب حدیث کی وجہ سے قرآن مجید کے ملاحظہ کی نوبت نہیں آئی، تو فہم مطالب حدیث کی ضرورت سے غالباً ہدایت الخ و غیرہ تو ضرور نظر سے گزری ہوگی، اور مصرع فَإِنَّ الْمَاءَ مَاءُ لِي وَجَدْتِي بھی ضرور دیکھا ہوگا، تو کیا وہاں بھی آپ نے ماء سے جمیع افراد ماری سمجھا ہے؟

مجتہد صاحب! اگر حدیث مذکور میں الف لام استغراقی ہوتا تو آپ کے معنی عموم درست بھی ہو سکتے تھے، اور جبکہ الف لام عہد خارجی ہے، تو پھر اس سے معنی عموم سمجھنے آپ جیسے عالم سے بہت عجیب ہے! آپ پہلے الف لام کو استغراق کے لئے ثابت کیجئے، اس کے بعد کچھ فرمائیے، بالجمہ آپ کا لفظ ماء کو حدیث مذکور میں عموم کے لئے فرمانا محض بے اصل و بے دلیل ہے، اور اس کے بعد آپ کا اس قول میں زیادتِ مَجْمَعٌ علیہا کو مخصص کہنا بنائے فاسد علی الفاسد ہے، کیونکہ موافق عرضِ احقر جب یہاں عموم ہی کا پتہ نہیں، تو پھر تخصیص کی کیا صورت ہوگی؟ اور آپ کی زیادتِ مَجْمَعٌ علیہا کی کیفیت علی التفصیل قول سابق میں عرض کر آیا ہوں، ملاحظہ فرمائیے۔

اور اگر آپ انصاف کریں گے۔ تو آپ بمقتضائے ظاہر پرستی حدیث الماء طَهُورٌ لِّیَجْسَهُ شَيْءٌ کے

پیشاب کی اصل بھی پانی ہے! | حوالہ سے کیا عجب ہے کہ پیشاب کو بھی اس وجہ سے کہ اس کی اصل پانی ہے — پاک فرمانے لگیں! — اور اگر پیشاب دہ درودہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کی طہارت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی، جب ہم تغیرِ احد الادوصاف سے پانی کو ناپاک کہتے ہیں، تو پھر پیشاب کو کثیر ہو بے شک ناپاک ہوگا، ہاں آپ بوجہ عمل علی الظاہر ہر فردِ پانی کو ضرور پاک فرمادیں گے، گو احد الادوصاف متغیر ہو جائے، باقی رہی زیادتی، اس کو آپ بھی ضعیف فرماتے ہیں، الغرض یہ اعتراض ہم پر کسی طرح عائد نہیں ہو سکتا، بمقتضائے ظاہر پرستی یہ اعتراض آپ پر واقع ہو سکتا ہے، چنانچہ آپ کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ آپ الماء طَهُورٌ کے ذیل میں پیشاب کو بھی داخل سمجھتے ہیں، ہاں عقل کی وجہ سے اس کی تخصیص فرماتے ہیں

۱۔ بے شک پانی کا چشمہ میرے باپ دادا کا ہے (ہدایت النجوم ۵۸) ۱۲

۲۔ یہ صاحبِ مصلح کے اس معارضہ کا جواب ہے کہ "پیشاب اگر دہ درودہ ہو تو چاہئے کہ آپ کے نزدیک پاک ہو" (مقام ۱۲)

جس کا حاصل یہ نکلا کہ حدیث مذکور سے تو حسب ظاہر پیشاب کی طہوریت ثابت ہے، مگر شہادت عقل نے اس کو حکم حدیث سے مستثنیٰ کر دیا ہے، اور ہمارا مطلب بھی یہی تھا کہ حسب رائے ظاہر رستاں یہ لازم تھا کہ پیشاب بھی پاک ہوتا، یہ بات جدارہی کہ آپ نے اعتراض سے بچنے کے لئے انداز ظاہر پرستی کو چھوڑ کر حدیث صحیح میں تخصیص عقلی کی پیچڑ لگا دی، یہ جواب دینا ہمارے اعتراض کو تسلیم کر لینا ہے۔

حدیث ثَلَتین کی بحث

اب یہ عرض ہے کہ حدیث الماء طہور کے بارے میں جو کچھ آپ کو فرمانا تھا فرما چکے، اس کے بعد حدیث ثَلَتین کو شروع کیا ہے، مگر ناظرین کو واضح رہے کہ اس مسئلہ میں مجتہد صاحب کا مذہب موافق ظاہر حدیث الماء طہور ہے، حدیث ثَلَتین کے موافق نہیں، گو مجتہد صاحب آگے چل کر ان دونوں حدیثوں کی مطابقت میں بہت سعی کریں گے، مگر یہ امر ظاہر ہے کہ مذہب مؤلف طہوریت جمیع افراد مار ہے، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے ذیل میں مجتہد صاحب نے جو کچھ استدلال ذکر کئے ہیں، ان سب کا جواب بسط و تفصیل کے ساتھ ہم نے عرض کر دیا، بلکہ ایک ایک استدلال کے متعدد جواب بیان کئے گئے ہیں جن سے بشرط فہم و انصاف یہ امر ان شاء اللہ خوب ظاہر ہو جائے گا کہ حدیث مذکور کے معنی میں مجتہد صاحب نے جتنے امور بیان کئے ہیں منشأ ان کا قلبت فہم و تدبر ہے، اس حدیث میں مقصود اصلی ہمارے مجتہد صاحب کا فقط یہ امر تھا کہ الف لام استغراقی ہے، سو یہ امر مجتہد صاحب سے ثابت نہ ہو سکا، گو ہو بس ثبوت مدعا میں بہت کچھ سعی کی، مگر تقدیر سے کوئی پیش نہ گئی، بلکہ الٹی مضرت ہوئی۔

اب آگے رہی حدیث ثَلَتین، چونکہ وہ مجتہد صاحب کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، اس وجہ سے تو اس میں گفتگو کرنی ہی زائد ہے، مگر چونکہ مجتہد صاحب نے اس بحث کو چھیڑا ہے، اس لئے مناسب مقام ہم کو بھی عرض کرنا پڑا۔ ہم نے ادلہ کاملہ میں یہ کہا تھا کہ

۱۵ پیچڑ: لکڑی کا وہ چھوٹا ٹکڑا جو لکڑی چیرتے وقت دراز کھلی رکھنے کے لئے لگایا جاتا ہے، مراد روک ۱۱

۱۶ یعنی حدیث الماء طہور ۱۲ ۱۳ پیش جانا: کارگر ہونا ۱۴

اگر حدیثِ قُلَّتَيْن کی وجہ سے آپ درپے شدید قُلَّتَيْن ہیں، تو اس کا کیا جواب کہ وہ حدیثِ مُضْطَرَب ہے؟ اور جب حدیثِ مذکور مُضْطَرَب ہوئی تو صحتِ متفق علیہ جو آپ کی شرائط میں ہے کہاں سے آئے گی؟ اس کے جواب میں ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: جن لوگوں نے حدیثِ قُلَّتَيْن میں اضطراب کا نام بھی لیا ہے، ان کے مقابلین نے ایسے جوابہائے دندان شکن دیئے ہیں کہ بجائے ثابت کرنے اضطراب کے حدیثِ مذکور میں خصم خود مضطرب ہو گئے ہیں، اور آپ نے ایسی مہمل بات فرمائی اور نقطہ یہ کہہ دیا کہ حدیثِ مضطرب ہے، نہیں معلوم مراد آپ کی مضطرب فی الاسناد ہے، یا مضطرب فی المتن، یا مضطرب فی المعنی، یا کل میں اضطراب ہے؟ ال آخر المقال۔

قُلَّتَيْن کی حدیثِ ضعیف ہے | اقول: جناب مجتہد صاحب! اول تو یہ عرض ہے کہ ائمہ حدیث مثل امام احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین و علی بن مدینی و بیہقی وغیرہ کا یہ فرمادینا کہ: ”یہ حدیث غیر صحیح ہے“ یا بدلائق احتجاج ہرگز نہیں ہے، ”تضعیف حدیث کے لئے کافی ہے، چنانچہ کتب میں اکثر جگہ یہ امر موجود ہے، اور جملہ محدثین اس کو تسلیم کرتے ہیں۔“

تضعیف کا سبب کبھی مُضْعَف نہیں بتا سکتا | بلکہ تصریح کتب سے ثابت ہے کہ بسا اوقات مُضْعَفٌ تضعیف کرتا ہے، مگر مفصلاً سببِ ضعف خود بھی بیان نہیں کر سکتا، اور باوجود اس کے عندالمحدثین یہ تضعیف معتبر سمجھی جاتی ہے، اور حدیثِ مذکور کو ضعیف کہا جاتا ہے۔

قال العلامة و جیه الدین العلوی وابن حجر فی نخبة الفکر و شرحہ: والعلّة عبارة عن أسباب خفية غامضة قاذبة في صحة الحديث، فالحديث المعلن: هو الحديث الذي اطلع على علة تقدر في صحته، مع أن ظاهراً السلامة، ليس للجرح مدخل فيها، لكونه ظاهراً، وهو من أغمض أنواع علوم الحديث وأدقها وأشرها، حتى قال ابن مدي:

۱۷ یعنی قُلَّتَيْن کی مقدار کو کثیر اور اس سے کم کو قلیل قرار دینا چاہتے ہیں ۱۲ ۱۷ مُضْطَرَب کے لغوی معنی ہیں: زہی ہوئی اور حدیثِ شریف کی اصطلاح میں مضطرب وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں اختلاف ہو، اور ترجیح ممکن نہ ہو ۱۸ ۱۷ مُضْعَف: حدیث کو ضعیف قرار دینے والا ۱۲ ۱۷ شرحِ نخبة للشيخ وجیه الدین ص ۷۷

لَا نَعْرِفُ عِلَّةَ حَدِيثِ احِبُّ اِلَى مَنْ اَنْ اَكْتُبَ عَشْرِينَ حَدِيثًا لَيْسَ عِنْدِي، وَلَا يَقُومُ بِهِ
اِلَّا مَنْ رَزَقَهُ اللهُ فِهْمًا ثَابِتًا وَحِفْظًا وَاسْعًا وَمَعْرِفَةً تَامَةً بِمَرَاتِبِ الرِّوَاةِ وَمَلَكَهٗ قُوَّةً
بِالْاَسَانِيدِ وَالْمَتُونِ، وَلِهَذَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ اِلَّا الْقَلِيلُ مِنْ اَهْلِ هَذَا الشَّانِ، كَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ
وَاحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَابْنِ خُبَّارٍ وَيَعْقُوبَ بْنَ شَيْبَةَ وَابْنَ حَاتِمٍ وَابْنَ زُرْعَةَ وَالدَّارَقُطْنِيَّ، وَقَدْ يَقْصُرُ
عِبَارَةُ الْمُعَلَّلِ عَنْ اِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَى دَعْوَاهُ بَلْ تُدْرِكُ بِالذَّوْقِ، كَالصَّيْرِفِيِّ فِي نَقْدِ الدَّرَاهِمِ وَ
الدَّنَانِيرِ، قَالَ ابْنُ مَهْدِيٍّ: اِنَّهُ الْهَامُّ، لَوْ قُلْتُ لَهُ: مَنْ ابْنُ قُلْتِ هَذَا؟ لَمْ تَكُنْ لَهُ حُجَّةٌ،
وَكَمْ مِنْ لَا يَهْتَدِي لِذَلِكَ - اَنْتَهَى نَاقِلًا عَنْ الْاِتِّصَارِ -

(ترجمہ: علامہ وجیہ الدین علوی احمد آبادی گجراتی (۹۱۱ - ۹۹۸ ھ) اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہما
اللہ نے نخبہ اور اس کی شرح نزہتہ میں فرمایا ہے کہ علّت (خرابی) ایسی باتوں کا نام ہے جو پوشیدہ اور غامض
ہوں اور حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوں، پس حدیث معلّل (خرابی والی حدیث) وہ ہے جس میں کسی ایسی خرابی
کا پتہ چل گیا ہو جو حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوتی ہو، اس بات کے ساتھ کہ بظاہر وہ حدیث خرابی سے محفوظ
ہو، اس میں کسی قسم کی جرح کا دخل نہ ہو، کیونکہ جرح: واضح خرابی کا نام ہے۔ اور حدیث
معلّل علوم حدیث کی نہایت پیچیدہ، دقیق ترین اور بہترین قسم ہے، حتیٰ کہ عبد الرحمن بن مہدی کا ارشاد ہے کہ:
کسی حدیث کی کسی پوشیدہ خرابی کا پتہ چل جائے یہ بات مجھے بیشّ نی حدیثیں لکھنے سے زیادہ پسند ہے
اور اس کی شناخت صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذہن ثاقب، حفظ کامل، اور
معرفت تامة کی دولت عطا فرمائی ہو، اور وہ راویوں کے مراتب کو جانتا ہو، اور اسانید و متون کی پہچان کا خاص
ملکہ رکھتا ہو، چنانچہ بہت کم محدثین نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، جیسے علی بن مدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری
یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم رازی، ابو زرعة رازی، اور دارقطنی۔ اور کبھی حدیث کو
معلّل قرار دینے والے کے الفاظ کوتاہ رہ جاتے ہیں اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنے سے (یعنی وہ اپنی بات
پر دلیل قائم نہیں کر سکتا) بلکہ وہ پوشیدہ خرابی کو اپنے ذوق سے معلوم کرتا ہے، جیسے صراف اپنی بہارت
سے دراهم و دنانیر کے بارے میں فیصلہ کرتا ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ یہ فن ایک
قسم کا الہام ہے، اگر آپ حدیث کو معلّل قرار دینے والے سے دریافت کریں کہ آپ نے یہ
بات کیسے فرمائی؟ تو اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی۔ اور کتنے لوگ ایسے ہیں جو

اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ عبارت پوری ہوئی بحوالہ انتصار الحق ص ۲۷۸)

اکابر کی تضعیف کافی ہے | اس کے بعد یہ عرض ہے کہ حدیث قُتِّبْنِ کو ابو داؤد اور

علی بن المدینی اور ابن عبدالبر اور امام غزالی اور رؤفانی اور ابن دقیق العید اور ابوبکر ابن العربی وغیرہ نے ضعیف فرمایا ہے، بلکہ بیہقی سے بھی حدیث مذکور کی تضعیف منقول ہے، تو اب بشرط انصاف حسب معروضہ بالا فقط ان اکابر کا ضعیف فرمانا ہی حدیث موصوف کی تضعیف کے لئے کافی ہے، وجہ ضعف خواہ کوئی امر ہو، ہم کو اس کی تعیین ضروری نہیں، اور اگر پیاس خاطر جناب تصحیح مصححین کا خیال کیا جائے تو صحت متفق علیہ جو آپ کے شرائط مسئلہ سے ہے پھر بھی ثابت نہیں ہو سکتی، اس لئے ہم کو حدیث مذکور کے ضعف کو بوجہ مفصلہ بیان کرنا کچھ ضروری نہیں، کیونکہ ان اکابر محققین کا تضعیف کرنا کافی ہے، ہماری بلا سے وجہ ضعف اضطراب اسناد ہو یا اضطراب متن و معنی ہو۔

حدیث قلّتین کی اسناد میں اضطراب اور اگر آپ کو تفصیل ہی مطلوب ہے تو سنئے! اور مستفسرہ جناب یعنی اسناد و متن و معنی سب میں محدثین نے اضطراب بیان کیا ہے، زیلعی و فتح القدیر و عینی وغیرہ کتب کو ملاحظہ فرمائیے کہ طرق مرویہ حدیث مذکور میں مفصلاً ضعف و اضطراب بحوالہ محدثین شافعیہ وغیرہ نقل کیا ہے۔

① چنانچہ زیلعی وغیرہ میں ہے:

وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (شيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رحمه الله نے اپنی کتاب

- ۱۔ رویانی: عبدالواحد بن اسماعیل (۲۱۵-۵۰۲ھ) شافعی فقیہ ہیں، رویان کے باشندے تھے جو طبرستان کے قریب کوئی جگہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں ان کو حفظ یاد تھیں، خود کہتے تھے کہ اگر امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں جل جائیں تو میں ان کو حافظہ سے لکھوا سکتا ہوں۔ ان کی دو مشہور کتابیں ہیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، ایک بحر المذہب دوسری علیۃ المؤمن، انہی کتابوں میں حدیث قلّتین کی انھوں نے تضعیف کی ہے۔
- ۲۔ علامہ تقي الدين محمد بن علي قشيري (۶۲۵-۷۰۲ھ) ابن دقیق العید سے شہرت یافتہ ہیں، یہ ان کا خاندانی نام ہے، شافعی فقیہ اور بہت بڑے محدث اور اصولی عالم ہیں، ان کی تصانیف میں سے احکام الاحکام دو جلدوں میں مطبوعہ ہے، نیز الاہمام باحادیث الاحکام بھی مطبوعہ ہے، اس کی شرح الاہمام فی شرح الاہمام غیر مطبوعہ ہے۔
- ۳۔ قاضی محمد بن عبد اللہ اشبیلی مالکی ابوبکر ابن العربی (۴۶۸-۵۳۳ھ) بڑے محدث اور فقیہ ہیں، ترمذی کی شرح عارضة الاکوذی اور احکام القرآن اور العواصم من القواصم ان کی مطبوعہ کتابیں ہیں۔
- ۴۔ مستفسرہ: پوچھے ہوئے

فی کتاب الإمام طُرُقَ هَذَا الْحَدِيثِ
وَرَوَايَاتِهِ وَاخْتِلَافَ الْفَافِ
وَإِطَالَ فِي ذَلِكَ إِطَالَةً، لَخَصَّ
مِنْهَا تَضْعِيفَهُ لَهُ، فَلِذَاكَ أَضْرَبَ
عَنْ ذِكْرِهِ فِي كِتَابِ الْإِسْلَامِ مَعَ
شِدَّةِ الْاحتِيَاظِ إِلَيْهِ، أَنْتَهَى
(بحر منہج ۱)

② اور سنئے !

قَالَ الْعَلَامَةُ أَبُو نُجَيْمٍ فِي الْبَحْرِ: فَإِنْ قُلْتَ قَدْ صَحَّحَهُ أَبُو مَاجَةَ وَأَبُو خُرَيْبَةَ
وَالْحَاكِمُ وَجَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ، قُلْتَ: مَنْ صَحَّحَهُ اعْتَمَدَ بِبَعْضِ طَرِيقِهِ وَلَمْ يَنْظُرْ إِلَى
الْفَافِ وَمَفْهُومِهَا، أَذِلَّيسَ هَذَا وَظِيفَةُ الْمُحَدِّثِ، وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ مِنْ وَظِيفَةِ الْفَقِيهِ،
أَذْغَرَضَهُ بَعْدَ صَحَّةِ الثَّبُوتِ الْفَتْوَى وَالْعَمَلُ بِالْمَدْلُولِ، وَقَدْ بَالِغُ الْحَافِظِ عَالِمُ الْعَرَبِ
أَبُو الْعَبَّاسِ أَبُو تَيْمِيَّةٍ فِي تَضْعِيفِهِ، وَقَالَ: يُشَبِّهُهُ أَنْ يَكُونَ الْوَلِيدُ بْنُ كَثِيرٍ غَلَطَ فِي رَفْعِ
الْحَدِيثِ، وَعَمْرُوهُ إِلَى ابْنِ عَمْرٍ؛ فَإِنَّهُ دَائِمًا يَفْتِي النَّاسَ وَيُجَدِّثُهُمْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ، وَالَّذِي رَوَاهُ مَعْرُوفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَغَيْرِهِمْ لَا سِيَّمَا عِنْدَ سَائِلِ الْمَدِينَةِ وَمَنَافِعِ
مَوْلَاهُ، وَهَذَا الْمَبْرُورُ عَنْهُ لَا سَائِلَ وَلَا نَافِعَ؛ وَلَا عَمَلَ بِهِ أَحَدٌ مِنْ عُلَمَاءِ الْمَدِينَةِ، وَذَكَرَ
عَنِ التَّابِعِينَ مَا يَخَالِفُ هَذَا الْحَدِيثَ، ثُمَّ قَالَ: وَكَيْفَ تَكُونُ هَذِهِ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ عُمُومِ الْبَلَاوِي فِيهَا، وَلَا يَنْقُلُهَا أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَا التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ
الْإِرْوَاةِ مُخْتَلَفَةً مُضْطَرَبَةً عَنْ ابْنِ عَمْرٍ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا أَحَدٌ مِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَلَا أَهْلِ الْبَصَرِ
وَلَا أَهْلَ الشَّامِ وَلَا أَهْلَ الْكُوفَةِ أَنْتَهَى (بحر منہج ۲) كَذَا فِي الْإِتْمَارِ (ص ۲۸۹)

(ترجمہ: علامہ ابن نجیم مصری نے اپنی کتاب البحر الرائق میں لکھا ہے کہ اگر تم اعتراض کرو کہ حدیث
قُتَيْبِ بْنِ كُوَيْلِبٍ، ابْنِ خُرَيْمٍ، حَاكِمٍ اور محدثین کی ایک جماعت نے صحیح کہا ہے؟ (پس اس کو بالاتفاق ضعیف
کیسے کہا جاسکتا ہے؟) تو میں جواب دوں گا کہ جن لوگوں نے اس کو صحیح کہا ہے انہوں نے اس کی بعض
سندوں کے بھروسے پر کہا ہے، اور اس کے جملہ الفاظ اور ان کے مفہومات پر غور نہیں کیا، کیونکہ یہ محدث کا کام
ہی نہیں ہے، یہ کام تو فقیہ کا ہے، کیونکہ فقیہ کا مقصد ثبوت صحت کے بعد فتویٰ دینا ہے، اور اس کے مضمون

پر عمل کرنا ہے، اور عرب کے عالم علامہ ابن تیمیہ نے اس حدیث کی بہت ہی تضعیف کی ہے، اور کہا ہے کہ قرین یہ ہے کہ ولید بن کثیر نے حدیث کو مرفوع کرنے میں اور ابن عمر رضی کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمر رضی ہمیشہ لوگوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کے سامنے حدیثیں بیان کیا کرتے تھے، اور ان کی مرویات مدینہ والوں میں اور دوسرے لوگوں میں مشہور تھیں، خصوصاً آپ کے صاحب زادے سالم اور آپ کے مولیٰ نافع کو تو خاص طور سے یاد تھیں، اور اس حدیث کو نہ سالم روایت کرتے ہیں نہ نافع، اور نہ اس پر مدینہ شریف کے کسی عالم کا عمل ہے، اور ابن تیمیہ نے تابعین کے ایسے اقوال ذکر کئے ہیں جو اس حدیث کے خلاف ہیں، پھر فرمایا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس کی ضرورت بہت شدید ہے (پس اس کو زائد سے زائد حضرات کو روایت کرنا چاہئے تھا) حالانکہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتا، صرف ابن عمر رضی سے چند مختلف اور مضطرب الفاظ مروی ہیں جس پر مدینہ، بصرہ، شام اور کوفہ والوں میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔ بحوالہ انتصار الحق)

مجتہد صاحب! اول ابن دقیق العید کی عبارت ملاحظہ فرمائیے کہ وہ جمیع اسانید حدیث مذکور کو بیان کر کے خلاصہ یہ نکالتے ہیں کہ حدیث مذکورہ ضعیف ہے، اس کے بعد ابن تیمیہ کے کلام کو دیکھئے کہ کس شد و مد سے حدیث ثلثین کو مختلف و مضطرب کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اکابر محدثین نے حدیث مذکور کی تضعیف بیان کی ہے

(۳۰۴) فتح القدیر میں ہے :

وفي البدائع عن ابن المديني لا يثبت حديث الثلثين فوجب العدول عنه (فتح ۶۸)
(بدائع میں ابن مدینی سے نقل کیا ہے کہ حدیث ثلثین ثابت نہیں ہے، لہذا اس پر عمل نہ کرنا لازم ہے)

علیٰ ہذا القیاس شیخ عبدالحق صاحب محدث دہلوی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں :

قال ابن المديني وهو امام ائمة الحديث وشيخ البخاري : انه مخالف لاجماع الصحابة ؛ فان الزنجي وقع في يوزمزم فامر ابن عباس وابن الزبير بنزح الماء كله بحضور الصحابة ، ولم يكرههم احد فيكون حديث الثلثين مخالفاً
(ابن مدینی جو ائمہ حدیث کے پیشوا ہیں، اور امام بخاری کے استاذ ہیں فرماتے ہیں کہ حدیث ثلثین اجماع صحابہ کے خلاف ہے، کیونکہ ایک حبشی چاؤ زمزم میں گر گیا تھا تو تمام صحابہ کے سامنے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تمام پانی نکالنے کا فتویٰ دیا تھا، اور کسی نے بھی اس کی مخالفت

للاجماع، انتہی (لمعات المتعج ۱۳۶ ج ۲) نہیں کی تھی، پس حدیث قلین اجماع صحابہ کے خلاف ہے
 اول قول ابن المدینی سے تو حدیث مذکور کا فقط ضعف ہی ثابت ہوا تھا، مگر اس کلام اخیر
 سے علاوہ ضعف مخالف اجماع صحابہ ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

⑤ اور دیکھتے! مجد الدین فیروز آبادی شافعی کتاب سفر السعادت میں لکھتے ہیں:
 (حدیث قلین کے بارے میں ایک جماعت کہتی ہے
 کہ کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اور ایک جماعت کہتی
 ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور اکابر اہل حدیث اس
 کو اپنی تصنیفات میں لائے ہیں)
 در باب اذابلغ الماء قلین لم یحمل خبثاً
 جمعے می گویند حدیث صحیح نشدہ و جمعے می گویند
 ایں حدیث صحیح است، و اکابر اہل حدیث و مصنفات
 خود ایراد کردہ اند۔ (شرح سفر السعادت ص ۵۲۶)
 اور شارح سفر السعادت کہتے ہیں:

و باوجود آن در صحت ایں حدیث اختلاف است، چنانکہ شیخ مصنف گفت و ایں حدیث
 در صحیحین نیست، و گفته اند کہ ایں حدیث مخالف اجماع صحابہ است چنانکہ بیان کنم، و خبر واحد
 چوں مخالف اجماع افتد مردود است، و لہذا علی بن مدینی کہ از اقران امام احمد بن حنبل و
 از شیوخ بخاری و امام ائمہ فن حدیث است گفتہ است کہ ثابت نیست ایں حدیث از حضرت
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، و گفته کہ بیچ یکے از فریقین را حدیثی در تقدیر و تحدید آب
 از آن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحیح نشدہ۔ (حوالہ سابق)

(ترجمہ: اور اس کے باوجود کہ اکابر محدثین اس کو اپنی تصنیفات میں لائے ہیں) اس حدیث
 کی صحت میں اختلاف ہے، جیسا کہ حضرت مصنف نے فرمایا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں نہیں ہے، اور علماء
 نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحابہ کرام کے اجماع کے خلاف ہے جیسا کہ میں بیان کر دوں گا، اور خبر واحد جب اجماع
 کے خلاف ہوتی ہے تو مردود ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے علی بن مدینی نے جو امام احمد بن حنبل کے معاصر اور
 امام بخاری کے استاذ اور ائمہ فن کے سرخیل ہیں، ارشاد فرمایا ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 سے ثابت نہیں ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ دونوں جماعتوں میں سے کسی کے پاس بھی پانی کی تحدید و
 تقدیر کے سلسلہ میں آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث نہیں ہے)

۱۔ سفر السعادت عربی میں ہے اور مطبوعہ ہے، ۱۲۹۵ھ میں دیپاٹ سے چھپی ہے، شیخ عبدالحق محدث
 دہلوی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے اور شرح لکھی ہے ۱۲

۶) اور سنئے! قاضی شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر في التمهيد: ما ذهب اليه الشافعي من حديثي القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر، غير ثابت من جهة الاثر، لانه حديث تكلم فيه جماعة من اهل العلم، ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغها في اثر ثابت ولا اجماع (نیل ص ۳۱ ج ۱)

(ابن عبد البر نے تمہید میں فرمایا ہے کہ حدیث قلتین جو حضرت امام شافعی کا مذہب ہے غور سے دیکھا جائے تو کمزور مذہب ہے، اور حدیث کے لحاظ سے بھی ثابت نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث میں اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے، نیز اس لئے کہ قلعہ کی مقدار نہ کسی حدیث سے ثابت ہے نہ اجماع سے)

علاوہ ازیں اور مصنفین معتبرین نے حدیث مذکور کے ضعف و اضطراب کو کسی نے اشارتاً اور کسی نے صراحتاً بیان کیا ہے، باوجود اس کے حدیث قلتین کو صحیح متفق علیہ فرمانا آپ ہی کا کام ہے، گو بعض محدثین نے اس حدیث کو صحیح فرمایا ہے، مگر صحت بالاتفاق کا بجز آپ حضرات کے آج تک کوئی قائل نہ ہوا ہوگا، ہم کو تعجب ہے کہ باوجودیکہ اضطراب حدیث مذکور اکثر کتب میں منقول ہے پھر آپ اس پر تعین اضطراب اسناد یا متن یا معنی کے ہم سے خواستگار ہیں، ہو یہ امر تو کلام ابن تیمیہ میں ابھی گذر چکا ہے کہ حدیث قلتین مختلف اور مضطرب ہے، اور روایات مشہورہ اس کی توثیق نہیں، بلکہ مذہب تابعین کے خلاف ہے، اور علمائے مدینہ و بصرہ و شام و کوفہ نے اس پر عمل نہیں کیا، اور غالباً اس حدیث کے مرفوع اور منسوب الی ابن عمر کرنے میں ولید بن کثیر سے غلطی ہوئی ہے، اس کے سوا زبیری و فتح القدیر و عینی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ ابواسامہ اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وغیرہ پر اختلاف ثابت کیا ہے، اور بعض روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے، ہاں بعض طرق کو بعض محدثین نے صحیح بھی فرمایا ہے، گو ہمارے نزدیک حدیث مذکور کے معمول بہ نہ ہونے کی وجہ قوی اضطراب فی الاسناد کے سوا اور امر ہیں، مگر چونکہ آپ کے مقابلہ میں یہ وجہ بھی پوری کارآمد ہے، اس لئے بالاجمال بیان کر دی گئی، کیونکہ آپ تو حدیث مذکور کی صحت اتقانی کے قائل ہیں، تو اس لئے بعض محدثین کی تصحیح بمقابلہ جہور محدثین آپ کو مفید نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے | یہی وجہ ہے کہ فتح الباری میں دربارہ حدیث مذکور روایتاً لم یخرج البخاری لاختلاف وقع فی اسنادہ کہا ہے

لہ سند میں اختلاف ہی کی وجہ سے اس حدیث کو امام بخاری نے صحیح میں درج نہیں کیا ہے ۱۲

باوجودیکہ ابن حجر بوجہ تائید مشرب اس حدیث کی تقویت فرماتے ہیں، مگر اختلاف فی الاسناد کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کو ضرور تھا کہ اسناد حدیث ثلثین میں سے جو سند آپ کے نزدیک صحیح متفق علیہ تھی اس کو بیان کیا ہوتا، تماشا ہے کہ اسناد کا تو ذکر بھی نہیں اور اس کے اضطراب و ضعف کو ہم سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ۵

اس سادگی پہ کون نہ مر جلتے اے خدا لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں!
اسانید متعددہ حدیث مذکورہ میں سے کوئی سند معتبر و صحیح معین فرمائیے، پھر اور اس ثبوت، صحت و ضعف کے، طلب فرمائیں، بالجملة صحت اتفاقی یا اضطراب و ضعف سند کا حال پورے طور پر جب عرض کیا جائے گا جب آپ کوئی سند معین فرمائیں گے۔

متن میں اضطراب | باقی رہا اضطراب متن؛ سو کسی روایت میں تو لَا يَجْمَعُ الْخَبَثُ ہے، جس کو شرح محتمل و جہین بتلاتے ہیں، کسی میں صاف لَمْ يَجْمَعْ شَيْءٌ ہے، بعض میں فقط ثلثین کا لفظ ہے، بعض روایات میں ثلثین أو ثلثا شک کے ساتھ مذکور ہے، اور روایت حضرت جابرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عمرؓ میں أَرْبَعِينَ قَلِيلٌ موجود ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں أَرْبَعِينَ عَرَبٍ بلکہ بعض میں أَرْبَعِينَ دُرُوبٍ بھی موجود ہے، ہر چند ان روایات کو محدثین بمقابلہ روایت ثلثین ضعیف فرماتے ہیں، مگر اول تو خود روایت ثلثین بھی حسب ارشاد محدثین ضعیف و مختلف و مضطرب ہے، علاوہ ازیں روایات مذکورہ میں بھی بعض روایات کی محدثین نے تقویت فرمائی ہے، اور کل کو ضعیف بھی کہتے تو اس سے بھی کیا کم ہوگا کہ یہ سب ضعیف رل مل کر حدیث ثلثین کے ضعف و اضطراب کو اور دو بالا کر دیں گے۔

ان سب امور سے قطع نظر کر کے بشرط انصاف اس کا کیا جواب ہوگا کہ اہل صحاح نے اپنی کتب میں حدیث ثلثین کو بروایت ابن عمر رضی اللہ عنہما تخریج کیا ہے، اور حدیث أَرْبَعِينَ قَلِيلٌ جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور موقوفاً مروی ہے تو ہر چند مرفوع کو ضعیف کہا ہے، لیکن حدیث موقوف صحیح ہے، سو آپ ہی فرمائیے کہ حدیث مذکور اور قول راوی میں کیا تطبیق ہوگی؟ تعجب ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہی تو حدیث ثلثین کو نقل فرمائیں، اور خودی أَرْبَعِينَ

۱ یعنی اس کے دو مطلب بیان کرتے ہیں (۱) ناپاکی کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک ہو جاتا ہے، ہدایہ میں یہی مطلب بیان کیا گیا ہے (۲) ناپاکی کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا، عام طور پر یہی مطلب بیان کیا جاتا ہے۔ ۱۲

قَالَ كَافَتِي دَيْش!! حَدِيثِ ثَلَاثِينَ كَ ضَعْفِ كِي يَهِي بَرِي وَهِي هِي۔

معنی میں اضطراب | اور ان تمام امور کے بعد جو علماء حنفیہ وغیرہ نے اس حدیث کے غیر معمول ہونے کی قوی وجہ بیان فرمائی ہے وہ اضطراب فی المعنی ہے، یعنی

لَفْظِ ثَلَاثَةِ مَعَانِي كَثِيرَةٍ يَرْتَبِلُ جَانِبًا هِيَ :

① قَالَ فِي الْقَامُوسِ : وَالْقَلَّةُ — بِالضَّمِّ —

أَعْلَى الرَّأْسِ وَالسَّنَامِ وَالْجَبَلِ ، وَالْجَمَاعَةِ

مَنَا ، وَالْحَبِّ الْعَظِيمِ ، أَوِ الْجَزَةِ الْعَظِيمَةِ ، أَوْ عَامَةً

أَوْ مِنَ الْفَخَّارِ وَالْكُورِ الصَّغِيرِ أَنْتَهَى

(تاج العروس ص ۸۵ ج ۱)

② فَتَحَ الْقَدِيرُ مِیْنِ هِيَ :

(قاموس میں فرمایا ہے کہ قَلَّةٌ — قَاكَ پیش کے

ساتھ — کے معانی یہ ہیں : سُرَّ، كُوهَان، اور تَهَارُ

كَابَلَانِي حَصَّةً ، انسانیوں کی جماعت ، بَرَاثْمُكَ ،

بُرِّي ثَعْلِيَا ، يَا عَامُّ مَثُكَ ، يَا مَثِي كَا بَرَاثْمُكَ ، اور چھوٹا

پیسالہ)

(ثَعْلِيَا، مشکیزہ اور پہاڑ کی چوٹی کو قَلَّةٌ کہا جاتا ہے)

يُقَالُ عَلَى الْجَوَّةِ وَالْقِرْبَةِ وَرَأْسِ الْجَبَلِ (فتح ص ۱۷)

سو جب تک آپ دلیل قطعی بلکہ حسب قرار داد خود نص صریح صحیح متفق علیہ علی الدلالتہ

سے معنی ثَلَاثَةِ کی تعیین نہ فرمائیں گے، بشرط انصاف آپ کا دعویٰ قابل سماعت و لائق جواب نہ

ہوگا، اور اگر محض قرائن و قیاس سے آپ نے تعیین فرمائی تو اول تو اس کا کیا جواب کہ آپ اور

آپ کے سائل لاہوری دربارہ مسائل عشرہ اپنے مذہب کو نص صریح صحیح قطعی الدلالتہ سے

ثابت کرنے کے مدعی ہیں، دوسرے اگر بوجہ قرائن اپنے رَأْسِ جَبَلِ یَا رَأْسِ سَنَامِ کی تردید فرمائی بھی تو

قِرْبَةٍ اور ثَعْلِيَا اور كُوزَةٍ صغیر کے عدم مراد ہونے پر کون سی دلیل قطعی موجود ہے؟

بلکہ جب اس امر کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ سائل نے جناب

رسالت مآب سے جنگل کے پانیوں کا حال دریافت

کیا تھا، تو رَأْسِ انسان کے معنی بھی بن سکتے ہیں، یعنی جب پانی بقدر دَوَقْدِ آدَمِ عمیق ہوگا تو

وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، چنانچہ عنایت میں ہے :

ثُمَّ نَقُولُ : أَرَادَ بِالْقَلَّةِ قَامَةً الرَّحْلِ (پھر ہم کہتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد قَلَّةٌ

یہ قابل تسلیم ہے کیونکہ اربعین قلیل کا فتویٰ اور مرفوع روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے کہانی اہل اقطنی مگر نصب الریضہ

فتح القدیر اور کبری و غویں ابن عمرؓ ہے حضرت قدس سرہ نے انہی کتب کی اتباع میں یہ بحث تحریر فرمائی ہے ۱۱

بلکہ یہ عبارت میں عنایت یہاں نہیں ملی، حضرت نے انتصار الحق ص ۲۹ سے نقل کی ہے مگر یہ عبارت نہایت ہی

لأنه ذكر القلّة لتقدير الماء
في الحياض، والماء في الحياض
انما يُقدّر بالقامة لا بالجوارات انتهى

سے قد آدم ہے، اس لئے کہ آپنے قلّہ کا تذکرہ جنگل
کے گڑھوں کے پانی کا اندازہ کرنے کے لئے فرمایا ہے
اور گڑھوں کے پانی کا اندازہ قد آدم سے کیا جاتا ہے
مشکوں سے نہیں کیا جاتا

قلال ہجر کی روایت ضعیف ہے | اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ اتباعہ نے جو
ایک روایت میں قلال ہجر بھی روایت کیا ہے، تو اول تو قلّہ صغیرہ وکبیرہ کو بلکہ قریبہ کو وہ بھی
شامل ہے، کیونکہ ہجر میں یہ اشیاء سب موجود تھیں، علاوہ ازیں علماء نے اس روایت کی
تضعیف باتصریح کی ہے، اور اس کے بارے میں وما فسر به الشافعی منقطع للجهالة
الی آخرہ فرمایا ہے، چنانچہ اکثر کتب میں مُشترَح موجود ہے۔

قلّہ کے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے | علماء معتبرین شافعیہ نے بھی تصریح فرمادی
علاوہ ازیں لفظ قلّہ کے مبہم ہونے کی

ہے، قسطلانی میں ہے :

إلا أن مقدار القلتين من الحديث لم يثبت،
وحينئذ فيكون مجملًا (مشج ۳۸ باب ما يقع من
النجاسات في السمن والماء)

صاحب فتح الباری اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں :

إلا أن مقدار القلتين لم يُفَقَّ عليه،
واعتبره الشافعي بخمس قِربٍ من قِرب
الحجاز احتياطًا (مسلك ج ۱)

ان ارشادات علماء سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث میں لفظ قلّہ مبہم و مجمل ہے، اس کی
تعیین بعد ملاحظہ عرف، ظن و تخمین سے کی گئی ہے جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مراد لفظ قلّہ سے اگر
حدیث مذکور میں شکا ہی لیا جائے، اور جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کی جائے تب بھی صپ

۱۔ اور جس روایت سے امام شافعیؒ نے قُلّوں کی تعیین کی ہے وہ روایت منقطع ہے، ابن جریرؒ سے
ادپر کے راویوں کی جہالت کی وجہ سے ۱۲

تصریح علماء اس کی تعداد بہم ہے جس کی تعیین و تحدید کسی حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ محض عرف پر مبنی کرنا پڑے گا، اور پھر عرف سے بھی ظاہر ہے کہ تعیین تام ممکن نہیں، اس لئے حضرت امام شافعیؒ نے بھی احتیاط ہی پر عمل درآمد فرمایا ہے، اور دیکھئے! صاحب فتح الباری بحث حدیث ثلثین میں دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وقد اعترف الطحاوی من الحنفیة بذلك، لكنه اعتذر عن القول به بان الثلثة في العرف تُطلق على الكبيرة والصغيرة كالجزة، ولم يثبت من الحديث تقديرهما فيكون مجملًا، فلا يعمل به، وقواه ابن دقيق العيد

(فتح ص ۳۳۸ ج ۱)

(خفیہ میں سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ثلثین کی حدیث کی صحت کا اقرار کیا ہے، لیکن انہوں نے اس پر عمل کرنے سے یہ کہہ کر معذوری ظاہر کی ہے کہ عرف میں قُلّہ بڑے ٹکے کو بھی کہا جاتا ہے، اور چھوٹے ٹکے کو بھی، جیسے لفظ جَزَہ بھی دونوں میں مستعمل ہے، اور حدیث شریف سے ثلثین کی مقدار ثابت نہیں ہے، اس لئے ثلثین کی حدیث مجمل ہے، پس اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور ابن دقیق العید نے ان کی تائید کی ہے)

اس عبارت سے بھی قُلّہ میں اجمال و ابہام ————— ایسا کہ جس کی وجہ سے حدیث مذکور غیر معمول بہ ہو جاتے ————— ثابت ہوتا ہے، اور ابن دقیق العید جو مشہور و معتبر عالم شافعی المذہب ہیں اس امر کی تقویت فرماتے ہیں، اس کے بعد علامہ ابن حجر الوعیید کا قول نقل فرما کر لکھتے ہیں:

لكن لعدم التحديد وقع الخلاف بين السلف في مقدارهما على تسعة اقوال حكاهما ابن المنذر، ثم حدث بعد ذلك تحديد هما بالارطال واختلف فيه ايضا انتهى

(لیکن قُلّہ کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے سلف کے درمیان دَوُّ ثُلُوث کی مقدار میں اختلاف ہوا ہے، اور ثُلُوث پیدا ہوئے ہیں جو ابن المنذر نے نقل کئے ہیں، پھر بعد میں ثلثین کی تعیین رطلوں سے کی گئی ہے، اور اس میں بھی اختلاف ہو گیا ہے)

(فتح ص ۳۳۸ ج ۱)

اس عبارت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ مقدار قُلّہ از حد مختلف ہے، اور علماء سلف کے اس بارے میں ثُلُوث قول ہیں، اور متاخرین نے جو مقدار قُلّہ کی تحدید بذریعہ وزن کی ہے، تو اس میں اور زیادہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

شارح منہاج کی توجیہ اور اس کا جواب | اور سنئے! شرح منہاج

مستثنیٰ بہ تحفۃ المحتاج میں — جو معتبر و مشہور کتب فقہیہ شافعیہ میں سے ہے — مذکور ہے :
 (اور جب صورت حال یہ ہے تو ابن دقیق العید کا
 ان لوگوں کی تائید کرنا حیرت زدہ ہے جو قائلین کی
 حدیث پر عمل نہیں کرتے یہ کہہ کر کہ وہ حدیث مجمل
 ہے جس کی وضاحت نہیں کی گئی ہے، کیونکہ نزاع
 کی کوئی صورت نہیں ہے امور مذکورہ میں سے کسی چیز
 میں اگر چہ من قلال ہجیر کی زیادتی کی کمزوری تسلیم
 کر لی جائے، کیونکہ فضائل و مناقب میں ضعیف
 روایتوں پر کفایت کی جاتی ہے تو بیان کا بھی یہی
 حکم ہوگا)

وحینئذ فانتصار ابن دقیق العید
 لمن لم یعمل بخبر القائلین
 محتجاً بآئہ مبہم لم یبیین
 عجیب، اذ لا وجه للمنازعة فی شیء
 مہاذکروا ان سلم ضعف زیادة
 "من قلال ہجیر" لانه اذا اکتفی
 بالضعیف فی الفضائل والمناقب
 فالبیان کذلک، انتہی

(تحفۃ المحتاج ص ۱۲ ج ۱)

اس عبارت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ ابن دقیق العید بھی بوجہ اجمال و ابہام معنی قتلہ،
 حدیث مذکور کو متروک غیر معمول بہ کہنے والوں کی تائید فرماتے ہیں، مگر شارح منہاج بپاس
 مشرب خود، ابن دقیق العید کی اس تائید کو عجیب کہتا ہے، اور زیادت مذکورہ سابقہ یعنی من
 قلال ہجیر کی وجہ سے اس ابہام کو رفع کرتا ہے، باوجودیکہ اس زیادت کے ضعف کو تسلیم
 بھی کرتا ہے، مگر شارح مذکور اس ضعف کا یہ جواب دیتا ہے کہ جیسے فضائل و مناقب میں
 حدیث ضعیف بھی قابل قبول ہوتی ہے، اگر بیان مبہم میں بھی اس کو معمول بہ مانا جائے تو
 کیا خرابی ہے؟

مگر بروئے انصاف شارح منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید لائق تسلیم نہیں،
 کیونکہ شرائط ادائے فرض کے لئے ایسی ہی حجت قوی ہونی چاہئے جیسی خود فرائض کے لئے،
 کما مر۔ نصل مثبت شرائط فرائض کو نصوص واردہ فی الفضائل پر قیاس کرنا خلاف ظاہر
 و امر بے دلیل ہے۔ اور اگر شارح مذکور کی اس توجیہ کو بلا رد و انکار
 مان بھی لیا جائے، تو اس کا کیا جواب کہ قلال ہجیر بھی چند معنوں کو یعنی جرہ صغیر و کبیر بلکہ قرۃ

۱۔ تحفۃ المحتاج علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (۹۰۹-۹۷۴ھ) کی مشہور مفتی بہ کتاب ہے، اور
 امام نووی رحمہ اللہ کی منہاج کی شرح ہے، دس جلدوں میں مطبوعہ ہے ۱۲

کو بھی شامل ہے؟ تو اب زیادتِ مذکور سے اشتراکِ معنی قَلَّہ گورفع ہو جائے، مگر ابہامِ مقدار جوں کا توں موجود رہا، اور اگر بوجہ احتیاطِ جزّہ کبیرہ مراد لیا جاتا ہے، تو پھر یہی مناسب ہے کہ سب سے قَلَّتین، اربعین قلال پر عمل کیا جائے، ان سب قصوں کے بعد مقدارِ جزّہ کبیرہ بھی پھر ابہام سے خالی نہیں، ان وجہ سے شارحِ منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابنِ دقیق العید کیوں کر مسلم ہو سکتی ہے۔

علاوہ ازیں یہ توجیہ شارحِ مذکور کسی کے نزدیک معتبر ہو تو ہو، مگر ہمارے **نثر اچہ فائدہ؟** مجتہد صاحب کے یہاں ایسی نصوص ضعیفہ کی شنوائی غیر ممکن ہے، مجتہد صاحب کے نزدیک تو فقط صحت سے بھی کام نہیں چلتا، بلکہ متفق علیہ بھی ہونا چاہئے، بلکہ صریحی و قطعی الدلالتہ بھی ہونا لازم ہے، جب اتنے امور کسی حدیث میں مجتمع ہوں اس وقت لائق استدلال و احتجاجِ مجتہد صاحب ہو تو مضائقہ نہیں۔

بہت شوافع نے حدیثِ قَلَّتین کو ترک کر دیا ہے | مع ہذا شارحِ مذکور یہ بھی نقل کرتے ہیں:

واختار کثیرون من اصحابنا مذهب مالک
ان الماء لا ینجس مطلقاً الا بالتغیر، انتہی
(بہت سے شوافع نے امام مالک کے مذہب کو اختیار
کر لیا ہے کہ پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، ہاں تغیر
کی صورت میں ناپاک ہوتا ہے)
(تحفۃ المحتاج ص ۲۳ ج ۱)

جس کا یہ خلاصہ ہوا کہ اکثر شوافع نے حدیثِ قَلَّتین کو متروک کر کے مذہبِ امام مالک کو اختیار کیا ہے۔

جواب دیجئے | اب ان تمام معروضات کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ آپ کو حسبِ شرائطِ مسلمہ جناب یہ امر ضروری ہے کہ اول تو کوئی روایت حدیثِ قَلَّتین کی ایسی بیان فرمائیے جو روایت صحیح متفق علیہ الدلالتہ ہو، اور یہ بھی فرمائیے کہ اکثر علماء و محدثین شافعیہ وغیرہ نے جو اس حدیث کی صحت کا انکار کیا ہے، اور بلکہ مختلف و مضطرب و ضعیف فرمایا ہے اس کا کیا جواب؟ باوجودیکہ اہل صحاح میں سے کوئی بھی اس کی صحت کا قائل نہیں، اور علی بن مدینی و ابن تیمیہ و بیہقی و ابن دقیق العید وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے، پھر بھی اس کے صحیح فرمانے کی کیا وجہ؟ اور پھر صحت بھی متفق علیہ! گویا آپ کے نزدیک ان اکابرِ محدثین کے قول کا اتنا بھی اعتبار نہ ہو کہ جو مثبت اختلاف ہی ہو جاتے، بلکہ بالکل ساقط الاعتبار و کالعدم ہی ٹھیرا، واقعی پاس سخن و تائیدِ مشرب ایسی ہی چاہئے۔

ثبوتِ صحتِ اتفاقی کے بعد اضطرابِ متن و اشتراکِ لفظی و ابہامِ مقدارِ قلمہ کا جوابِ شافی بیان فرمائیے، اور فتح الباری نے جو ابنِ منذر کے حوالہ سے تحدیدِ قَلَتْنِ میں تو قول بیان کئے ہیں ان میں کسی قول کی تعیین فرمائیے، یا بزورِ قوتِ اجتہاد یہ کوئی دسواں قول ایجاد کیجئے، مگر خدا کے لئے اپنی شرائطِ مسئلہ یاد رکھئے یعنی جو کچھ ارشاد آپ فرمائیں اس کا ثبوتِ نصِ صحیح و صریح و متفق علیہ قطعی الدلالتہ سے ہو، اور اگر ان دعوؤں کو آپ ایسی نصوص سے ثابت نہ کر سکیں، بلکہ مطلق حدیثِ صحیح بلکہ حدیثِ ضعیف سے بھی ثابت کرنے سے آپ عاجز ہوں تو بروئے انصاف کچھ تو شرمائیے، اور بے چارے حنفیوں پر جو آپ کا یہ اعتراض تھا کہ خلافِ نصوص اپنی رائے سے جو چاہا کہہ دیا اس سے باز آئیے۔ ۵

صورتِ گریز یا تسبیحیں! ایں صورتِ یارم ہیں یا صورتے کش ایں چنیں یا ترک کن صورتِ گری
کیا غضب ہے!! سی مناسبت کی وجہ سے اپنے مدعا کو من کل الوجوہ اس حدیث سے
ثابت سمجھ کر اس امر کے مدعی ہو جاتے ہو کہ ہمارا مدعا نصِ صریح سے ثابت ہے، حالانکہ اگر ایک
امر حدیث سے ثابت ہے تو امور متعددہ مقصودہ رائے اور قیاس سے ثابت ہیں، مثلاً حدیثِ قَلَتْنِ
ہی کو اگر امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے آپ کے ثبوتِ تحدید کے لئے محجّت کہا جائے، تو فقط یہ
امر حدیث سے ثابت ہو گا کہ دُو قَلَمٌ و وقوعِ نجاست سے نجس نہ ہوں گے، باقی رائی یہ بات کہ قلمہ سے
ظروفِ پانی مراد ہیں یا کچھ اور؟ اور اگر ظروف مراد ہیں تو قرۃ یا جرۃ یا کوزہ؟ اور اگر جرۃ ہی مراد ہے
تو کبیرہ یا صغیرہ؟ اور اگر کبیرہ ہی مقصود ہے تو اس کی مقدار کیا ہے؟ یہ جملہ امور حدیثِ مذکور میں
کہیں بھی موجود نہیں مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے فہم و اجتہاد کو کہ پھر بھی اپنے مدعا کو ثابت
نہیں صریح ہی کہے جاتے ہو، حالانکہ اس ابہام ہی کی وجہ سے مقدارِ قلمہ میں علماء میں اختلافِ کثیر
واقع ہوا، کما قال ابنُ المنذر، اس لئے عرض یہ ہے کہ آپ اگر کچھ فرمائیں تو ذرا تدبّر کے بعد
فرمائیں، اگر ہماری عرض کے سمجھنے سے بھی عار ہے تو اپنے مدعا کے سمجھنے میں کیوں انکار ہے؟
اس کے بعد مجتہدِ زمن نے جو ایک صفحہ سے زیادہ سیاہ کیا ہے، اس
پھر ہی غت رلود! کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ حدیثِ قَلَتْنِ اگر ضعیف بھی ہو مگر آپ اس کا

کیا جواب دیں گے کہ مذہب امام میں حدیث ضعیف بھی رائے اور قیاس پر مقدم ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے ابن حزم اور ملا علی قاری کی عبارت نقل فرمائی ہے، اور چند امثلاً اس قاعدے کے مجتہد صاحب نے بیان کئے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ :

”جب عند الامام حدیث ضعیف قیاس پر مقدم ہے، تو پھر بمقابلہ حدیث قلیتین وہ درودہ

پر جو ایک قیاسی امر ہے عمل کرنا حسب قاعدہ امام باطل ہوگا، اور اس صورت میں وہ درودہ پر عمل کرنے سے تقلید امام بے شک ٹوٹ جائے گی“

اور اس جواب کو ہمارے مجتہد صاحب لا جواب تصور کر رہے ہیں، مگر یہی اعتراض مجتہد صاحب نے بحث حدیث الماء طہور میں پیش کیا تھا، چنانچہ ہم بھی بالتفصیل اس کا جواب عرض کر چکے ہیں، اور مجتہد زمن کی کم فہمی ثابت کر آئے ہیں کہ خفیہ میں جس نے جو قول تحدید مار کثیر کے بارے میں بیان کیا ہے، وہ درحقیقت رائے مبتلیٰ بہ ہے، قیاس فقہی اور رائے اجتہادی ہرگز نہیں، اور حدیث ضعیف حسب ارشاد امام قیاس اجتہادی سے قوی ہے، نہ کہ رائے مبتلیٰ بہ سے، کیونکہ جن امور میں رائے مبتلیٰ بہ معتبر ہوتی ہے وہاں بمنزلہ نص قطعی سمجھی جاتی ہے، چنانچہ تحرری قبلہ میں ملاحظہ فرمائیے کہ یہی قصہ ہے، اگر مجتہد کی تحرری ایک جانب ہو، اور مقلد کو بوجہ تحرری دوسری جانب قبلہ ہونے کا یقین ہو، تو سب کے نزدیک اس موقع میں مقلد کو رائے مجتہد کا اتباع جائز نہ ہوگا، ہوا اگر یہ رائے اور قیاس اجتہادی ہے تو اس اتباع کے عدم جواز کی کیا یہی وجہ ہے جو ابن ہمام وابن نجیم وغیرہ فرماتے ہیں :

فاستکثروا واحد لا یلزم غیرہ، بل یختلف باختلاف ما یقع فی قلب کلّ، و لیس هذا من قبیل الأمور التي یجب فیہا علی العامی تقلید المجتہد انتہی

(فتح القدیر ص ۶۸ ج ۱)

سے چوبشنبوی سخن اہل دل مگو کہ خطاست

(ایکے زائد سمجھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا بھی اس کو زائد سمجھے، بلکہ ہر ایک کے دل میں جو آئے اس کے لحاظ سے زیادتی کی مقدار مختلف ہوتی رہتی ہے، اور یہ ان چیزوں میں سے نہیں ہے جن میں عامی پر مجتہد کی تقلید لازم ہوتی ہے)

سخن شناس نہ آخنا خطا ایں جا ست

۱۔ جب تو اہل دل کی بات سنے تو یہ نہ کہہ کہ غلط ہے : تو خود بات سمجھنے والا نہیں ہے اے احسن غلطی یہاں ہے۔ (اصل شعر میں احسن کی جگہ دل بر ہے، دیوان حافظ ص ۶۳)

تحدید ماہِ قلیل و کثیر کی بحث

باقی آپ کا تحدیدِ درودہ کو بدعتِ حقیقیہ فرماتے جانا محض کیا وہ درودہ سے تحدیدِ بدعت ہے؟^۱ تعصب ہے، شروع دفعہ میں یہ امر بالتفصیل گزر چکا ہے کہ مذہبِ اصلی عند الامام اس بارے میں رائے متبلیٰ ہے، باقی جس قدر اقوال دربارہٴ تعیینِ ماہِ کثیر بطور مساحت یا بطرزِ تحریک، علمائے خفیہ سے منقول ہیں، وہ درحقیقت رائے متبلیٰ ہی کی تفسیر و تفصیل ہے، اصل مذہب ہرگز نہیں، اور اگر بوجہ شوقِ عمل بالحدیث آپ کے نزدیک ایسے امور میں بھی نصِ صریح ضروری ہے، اور بدون نص صریح کسی امر کو معمول بہ کہنا بدعتِ حقیقیہ ہے، تو اول تو قُلَّتِین کی مقدار کو مشک یا اُرطال وغیرہ سے معین کرنا بھی بقول آپ کے بدعتِ حقیقی ہو گیا، کیونکہ تعیینِ مقدارِ قُلَّتِین میں جو علماء کے اقوال مختلف ہیں اُن میں سے کوئی قول بھی نصِ صریح سے ثابت نہیں، علیٰ ہذا القیاس تعیینِ فعلِ قلیل و کثیر میں دربارہٴ صلوٰۃ جو علماء نے فرمایا ہے، اور اس کے موافق جزئیاتِ خاصہ پر حکمِ قلت و کثرت لگایا ہے، بقول جناب بدعتِ حقیقیہ ہو جائے گا تعریفِ لُفْظہ جو حکمِ حدیث سے ثابت ہے، مگر اس کی تفصیل علماء نے اپنی رائے سے بیان فرمائی ہے کہ فلاں چیز کی اتنی مدتِ ملک اور فلاں کیفیت کے ساتھ تعریف کی جائے، چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے شرحِ مُوطائیں اور ترمذی وغیرہ نے اپنی کتب میں اس قسم کے امور کا ذکر کیا ہے، اور جہورِ علماء کا یہ مذہب ہے، مگر نصِ صریح میں مراعاتِ یہ تفامیل یعنی تعیینِ مدتِ تعریف و کیفیتِ تعریف، مذکور نہیں، تو بقول آپ کے یہ امور بھی داخل حکمِ بدعتِ حقیقیہ ہو جائیں گے، نعوذ باللہ من هذا التعصب۔

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں، آپ اب ملکِ حکمِ درودہ کے ارشاد کی وجہ اور لُحْم کو نہیں سمجھے کہ یہ حکم کس مرتبہ کا ہے؟ اور اس کی وجہ کیا ہے؟ مگر شروع دفعہ میں یہ امر کسی قدر تفصیل سے گزر چکا ہے، ملاحظہ فرمائیجئے، اور اگر پھر بھی یہ حکم آپ کے نزدیک بدعتِ ہی میں داخل ہے

۱ یعنی بدعتِ سیئہ ۱۲ لہ تعریف: تشہیر، لُفْظہ: گم شدہ چیز ۱۳ مُصَفَّی ص ۱۲ لہ ترمذی ص ۱۵

۱۵ لہ: وجہ، بات کی حقیقت ۱۲

تو امور مستفسرہ احقر بھی ضرور آپ کو داخل بدعت ماننے پڑیں گے، بلکہ تعیین مدت مفقود دربارہ جواز نکاح زوجہ مفقودہ تقسیم میراث جو حضرات صحابہ و تابعین وغیرہ سلف صالحین سے منقول ہے، وہ سب آپ کے مشرب کے موافق بدعت حقیقیہ ہو جائے گا۔

اس کے بعد مجتہد زمرن نے بقدر تین صفحے کے سیاہ کئے ہیں،
حنفیہ کی تحدید پر اعتراض اور خلاصہ اس کا فقط یہ ہے کہ:

در تحدید بار کثیر و قلیل میں حنفیہ کے اقوال از حد مضطرب ہیں، تا تاہر خانیہ میں ہے کہ اگر بعض اجزاء کی نجاست باقی اجزاء میں سرایت کر جائے تو قلیل ہے ورنہ کثیر، پھر امام صاحب صاحبین نے اس خلوص اثر نجاست کا اعتبار حرکت کے ساتھ کیا ہے، یعنی جب ایک طرف کی حرکت دوسری جانب پہنچ جائے گی تو وصول اثر نجاست بھی اُدھر سے اُدھر تک سمجھا جائے گا، اور متاخرین میں سے بعض نے وصول نجاست کو وصول گدورت پر، اور بعض نے وصول اثر رنگ زعفران وغیرہ پر قیاس کیا ہے، اور بعض نے مساحت کا اعتبار کیا ہے، پھر کوئی ہشت در ہشت، اور کوئی دہ در دہ، اور کوئی دوازہ در دوازہ، اور کوئی پانزدہ در پانزدہ کہتا ہے، اور بعد میں امام محمد نے سرے سے تحدید کا انکار فرمادیا، اور کہا کہ میں اس باب میں کوئی تحدید و تقدیر نہیں کر سکتا علاوہ ازیں امام صاحب اور صاحبین نے جو تحدید قلیل و کثیر تحریک کے ذریعہ سے کی ہے وہ نہایت ہی مجہول ہے، کیونکہ تحریک موافق قوت محرک و صدمہ تحریک کے مختلف ہوتی ہے، ایک تحریک تو دُور تک بھی حرکت نہ پہنچے گی، اور ایک تحریک سے پچاس گز تک صدمہ پہنچے گا، اور کتنے ہی ٹیڑھائی میں سمندر ہو یا دریا اگر چوٹی پہاڑ کی گر پڑے تو پھر کتنی دور تک اس تحریک کا اثر پہنچے گا؟ انتہی ملخصاً،

خلاصہ اعتراض | اقول: مجتہد زمرن کی اس تمام یا وہ گوئی کا خلاصہ دوا مرہیں، اول تو یہ کہ تعیین قلیل و کثیر میں باہم حنفیہ میں از حد اختلاف ہے، دوم یہ کہ تحدید بالتحریک جو امام صاحب و صاحبین سے منقول ہے وہ نہایت مجہول ہے۔

تحدید میں اختلاف اقوال کی وجہ | سوا مر اول یعنی اختلاف اقوال کا جواب تحقیقی تو یہ ہے اور شروع دفعہ میں بھی اس کا ذکر کسی قدر ہو چکا ہے۔ کہ یہ اقوال بنظر ہم ہرگز باہم معارض و مخالف نہیں، بلکہ

مرجع سب کا قول امام یعنی اعتبار رائے مبتنی بہ ہے، اور تمام اقوال اسی کی تفسیر ہیں، یہ آپ حضرت کی خوش فہمی ہے کہ ان اقوال کو قول امام کے معارض اور مناقض کہتے ہو۔

تفصیل مطلوب ہے تو سنئے! مذہب جمہور علماء اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جو پانی ایسا ہو کہ اس میں ایک جگہ خاص میں نجاست کا واقع ہونا وقوع نجاست فی اکل ہی سمجھا جائے، اور اس میں تفریق نہ کر سکیں کہ بعض ظاہر ہے اور بعض نجس تو وہ پانی قلیل ہے، ایک جگہ بھی اس میں اثر نجاست ہوگا تو وہ کل پانی میں مؤثر ہوگا، اور اگر وہ پانی ایسا ہے کہ ایک جگہ کی نجاست تمام پانی میں مختلط نہیں ہوتی تو وقوع نجاست کسی جزو خاص میں ہونے سے وہ تمام پانی نجس نہ ہو جائے گا، اور وہ پانی عند العلماء کثیر کہلائے گا، اور ایسے پانی میں اگر نجاست واقع ہو تو باقی اطراف پانی تا وقتیکہ ان میں اثر نجاست ظاہر نہ ہوگا، ظاہر سمجھے جائیں گے۔

باقی رہی یہ بات کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہے کہ جس میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے اختلاط نجاست فی جمیع الماء نہ سمجھا جائے؟ تو:

① حضرت امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب ملک وقوع نجاست سے پانی کے رنگ یا بویا مزے میں فرق نہ آئے وہ کثیر سمجھا جائے گا، کیونکہ اثر نجاست اس میں محسوس نہ ہوا، اور قدس الماء کظہور ان کے لئے حجت ہے۔

② اور حضرت امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی بقدر قلیتین ہو تو کثیر ہے، اور اس میں ایک جگہ خاص پر نجاست واقع ہونے سے کل پانی میں اثر نجاست نہ ہوگا، ورنہ قلیل ہے، ایک جگہ بھی نجاست واقع ہوگی تو کل میں مؤثر سمجھی جائے گی۔

③ اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث مستند امام مالکؒ و امام شافعیؒ بوجہ مذکورہ بالا چونکہ قابل احتجاج و مثبت مدعا نہیں، اور ادھر یہ امر محقق اور بدیہی ہے کہ مدار حکم نجاست اختلاط و وصول اثر نجاست پر ہے یعنی جس پانی میں اجزاء نجاست مختلط ہوں گے وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، تو اس لئے حضرت امام نے یہ فرمایا کہ بوجہ وقوع نجاست جس پانی کی نسبت یہ معلوم ہو کہ اس کے اجزاء میں اختلاط نجاست کی نوبت آگئی ہے اُس کو قلیل کہنا چاہئے، اور جس پانی میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے یہ خیال نہ ہو کہ اس کے جمیع اجزاء میں اختلاط نجاست وصول اثر نجاست ہو گیا ہے، تو اس کو حسب قاعدہ مسئلہ مذکورہ بالا کثیر کہنا چاہئے، کیونکہ یہ امر مذہب علماء بلکہ احادیث متعددہ سے ثابت ہے کہ پانی بوجہ سرایت و اختلاط نجاست ناپاک ہو جاتا ہے۔

باقی سرایت و اختلاط نجاست کبھی بوجہ تغیر احد الاوصاف بذریعہ قوت شامہ یا باصرہ یا ذائقہ محسوس ہونے لگتا ہے، اور اس کی وجہ سے پانی قلیل ہو یا کثیر ناپاک سمجھا جاتا ہے، اور کبھی محض وقوع نجاست سے، خواہ کسی وصف میں تغیر ظاہری کی نوبت آئے یا نہ آئے، حکم نجاست لگایا جاتا ہے، چنانچہ مار قلیل میں یہی قصہ ہے، یعنی بجز وقوع نجاست اس پر حکم نجاست لگادیا جاتا ہے، اثر نجاست محسوس ہو یا نہ ہو، اور حدیث ثلثین و دلوغ کلب وغیرہ احادیث اس امر پر دال ہیں، اور امام اعظم و امام شافعی وغیرہ جہور فقہار کا بھی یہی مذہب ہے کہ مار قلیل بجز وقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے، اثر نجاست محسوس ہو یا نہ ہو، سو جب یہ امر بذریعہ روایت و نیز بطریق درایت محقق ہوا کہ بنائے حکم نجاست فقط اختلاط و سرایت نجاست پر ہے، تو اب حضرت امام نے فرمادیا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کے گمان میں ایک جگہ کی نجاست تمام اجزاء میں مختلط نہیں ہوتی تو وہ پانی کثیر ہے، ورنہ قلیل ہے۔

اور اس کی مثال بعینہ اسی سمجھنی چاہیے جیسا نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا تو بذریعہ نصوص ثابت و محقق ہے، باقی رہا یہ امر کہ قبلہ کس طرف ہے؟ اس کی تعیین مبتلا بہ یعنی ہر مصلیٰ کے ذمہ پر ہے کہ اپنی رائے اور تحری سے اس کو معین کرے، اسی طرح پر یہ امر تو روایات حدیث و درایت عقل و مذہب علماء سے محقق ہے کہ بوجہ اختلاط نجاست پانی ناپاک ہو جاتا ہے، رہا یہ امر کہ بجز وقوع نجاست کس قدر پانی میں اختلاط کی نوبت آجاتی ہے اور کس قدر میں نہیں آتی؟ سو یہ بات مبتلا بہ کی رائے اور تحری پر موقوف ہے، تو اب جیسا ثبوت فرضیت قبلہ کے لئے نصوص قطعیہ موجود ہیں، اور تعیین سمت قبلہ کے لئے نص کی ضرورت نہیں، یہ امر محسوس رائے مبتلا بہ پر موقوف ہے، اسی طرح پر اختلاط و سرایت نجاست سے پانی کا نجس ہونا تو نصوص و دلائل سے ثابت، مگر تحقیق اختلاط جو ایک امر حسی ہے رائے مبتلا بہ پر موقوف رکھا گیا، اور اپنی رائے اور تحری سے اگر کوئی شخص تعیین سمت قبلہ کر لے، تو جیسا وہ جانب اس کے حق میں جہت قبلہ ہو جائے گی، اور یہ تحری اس کے لئے حجت کافی ہوگی، اور اس تعیین جہت کے لئے اس سے نص صریح قطعی الدلالتہ طلب کرنا ہر کسی کے نزدیک بے جا و نادرست ہوگا، اسی طرح بعد رائے اور تحری اگر کسی کی رائے میں کوئی مقدار پانی کی کثیر یا قلیل معلوم ہو، اور اس کی رائے کے موافق اس میں اختلاط نجاست یا عدم اختلاط کی نوبت آئے، تو یہ رائے اس کے حق میں حجت کافی اور برہان قطعی سمجھی جائے گی، اور تجدید مذکور کے لئے اگر کوئی شخص اس سے نص صریح و صریح طلب کرے تو تعصّب ناروا و خیال بے جا کہا جائے گا۔

حرکت کثیر و قلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے

بالجملہ حضرت امام نے ان دلائل کے باعث تحدید قلیل و کثیر کو رائے مبتلا بہ پر موقوف رکھا،

لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ عوام اہل رائے نہیں ہوتے، اور خود ان کو بھی اپنی رائے پر ایسا اعتماد نہیں ہوتا کہ اپنے فہم سے کسی امر شرعی کی تعیین و تحدید کر کے بے کشتگی اس پر عمل کر لیں، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے حضرت امام بلکہ صاحبین نے بھی یہ فرمایا کہ اختلاط و وصول نجاست بذریعہ تحریک معلوم ہوگا، یعنی ایک محل کی حرکت جہاں تلک موثر ہوگی، وصول اثر نجاست بھی اسی مقدار تلک سمجھا جائے گا، کیونکہ جب نجاست کسی موقع خاص پر واقع ہوگی، تو اس کا اثر اس محل سے تجاوز کر کے جو اور جگہ پہنچے گا تو حرکت کے ذریعہ سے پہنچے گا، اور یہ امر بھی ظاہر ہے کہ محض تحری اور رائے سے وصول اثر نجاست کو دریافت کرنا کس قدر دشوار ہے، اور تحریک کا دریافت کرنا امر محسوس و سہل ہے، چنانچہ بدائع وغیرہ کتب میں مذکور ہے: وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ اعْتِبَارَ الْخُلُوصِ

لِطَرَفٍ: ہذا ۱۲ لہ یہ تسامع ہے، یہ عبارت بدائع کی نہیں ہے، بلکہ شامی ص ۱۴۱ کی ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انتصار الحق ص ۳۲ سے نقل فرمائی ہے، انتصار میں یہاں عبارت میں سقط ہے جس کی وجہ سے مضمون بدل گیا ہے، اور یہ مطلب ہو گیا ہے کہ ظن غالب سے دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ کرنا ایک مخفی بات ہے، جو گمان کرنے والوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے، اور بالفعل ہلانا اور دوسری جانب کا ہلنا ایک حسی اور مشاہدہ کی بات ہے جس میں اختلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے اسی کا اعتبار کیا گیا ہے، مگر اصل عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے، کیونکہ علامہ شامی نے پہلے ابن نجیم کے خیال کا ذکر کیا ہے کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ مبتلا بہ محض اپنی رائے سے کرے کسی اور چیز کا اعتبار کئے بغیر، اور ہدایہ وغیرہ متعدد کتابوں میں ہلا کر اندازہ کرنے کو ظاہر مذہب کہا ہے، پھر علامہ شامی نے اس تعارض کو رفع کیا ہے، شامی کی پوری عبارت یہ ہے:

اور آپ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ غالب گمان سے ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ کرنا کسی اور بات سے اندازہ کئے بغیر، ظاہر مختلف بات ہے پانی کو ہلا کر ناپاکی پہنچنے کا اندازہ کرنے سے، کیونکہ ظن غالب ایک باطنی چیز ہے، جو گمان کرنے والوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، اور دوسری جانب کا ہلنا ایک مشاہدہ میں آنے والی حسی چیز ہے، (باقی ص ۵۹۱ پر)

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ اعْتِبَارَ الْخُلُوصِ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ بِالتَّحْدِيدِ يَرْشِي مَخَالَفَ فِي الظَّاهِرِ لَا عِتَابَ بِالْفَحْشِ لَا غَلْبَةَ الظَّنِّ أَمْرٌ بَاطِنٌ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الظَّاهِرِ وَتَحَرُّكِ الظَّنِّ الْآخِرِ أَوْ حَتَّى مَشَاهِدًا لَا يَخْتَلِفُ، مَعَ أَنَّ كَلَامَهُمَا مَنْقُولٌ عَنْ أَئِمَّتِنَا الثَّلَاثَةِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ، وَلَمْ أَرَأْ مَنْ تَكَلَّمَ عَلَى ذَلِكَ، وَيُظْهِرُ التَّوْفِيقُ

مہ غلبۃ الظن کے بعد دوسرے غلبۃ الظن تک انتصار میں عبارت چھوٹ گئی ہے ۱۲

بغلبة الظن أمرٌ باطنی یختلف باختلاف الظانین، وتحرك الطرف الآخر مرجحاً مشاهد لا یختلف.

الحاصل حضرت امام نے بوجہ مذکورہ مدارِ نجاست اختلافِ نجاست کو قرار دے کر حسب قواعد شرعیہ اس کی تعیین رائے بتلی بہ پر موقوف رکھی، مگر چونکہ اس میں عوام کے لئے وقت اور اندیشہ اختلافِ فاحش نظر آیا، اس لئے تفسیر و توضیح بذریعہ تحریک فرمادی۔

رنگِ انابھی ایک ذریعہ ہے | اور بعض علمائے یہ فرمادیا کہ زعفران وغیرہ کوئی چیز رنگین پانی میں ڈال کر دیکھا جائے کہ اس کا رنگ کہاں تک سرایت

کرتا ہے، بذریعہ تحریک مار جس مقدار تک رنگِ زعفران اثر کرے گا، اثرِ نجاست بھی وہیں تک ماننا چاہئے جس سے ہر ذی فہم بدایتہً سمجھ جائے گا کہ فی الواقع وصولِ نجاست پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، اور یہ سب امور اس کی تفسیر و علامت ہیں، کوئی دوسری بات یا نیا قاعدہ نہیں، چہ جائیکہ مبائن ہوں یا مخالف، اور جس نے وصولِ کدورت کو کہا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

وہ درود زیادہ واضح معیار ہے | پھر ان سب قصوں کے بعد علماء مرتجعین نے جب یہ دیکھا کہ حسب قوتِ محرک و تحریک چونکہ حرکت میں اختلاف کثیر

ہو جاتا ہے، اور بعض کے نزدیک حرکتِ غسل، اور بعض کے نزدیک تحریک وضو، اور بعض کے قول کے موافق تحریک بالید مراد ہے، اور عوام کے لئے اب بھی ابہام و اندیشہ اختلاف موجود رہا، تو اس لئے ان حضرات نے اپنے فہم و رائے سے قوت و ضعفِ تحریکِ محرک کو ملاحظہ فرما کر بنظر سہولتِ عوام ایک امر متوسط بذریعہ مساحت و مسافت معین فرمادیا، اور جمہور متاخرین کے نزدیک وہ مسافت

(حاشیہ بقیہ ص ۵۹۱) بان المراد غلبۃ الظن بلانہ
لو حرك لو وصل الى الجانب الآخر، اذا لم يوجد
التحريك بالفعل، فلي تأمل۔

جس میں اختلاف نہیں ہو سکتا، اور یہ دونوں مختلف باتیں
ظاہر روایت میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے مروی ہیں، اور کسی
نے بھی اس تعارض کے سلسلہ میں گفتگو نہیں کی، اور میری
سمجھ میں تطبیق یہ آتی ہے کہ مراد اس بات کا ظن غالب ہے کہ اگر ایک جانب ہلائی جائے تو دوسری جانب ہل جائے جبکہ بالفعل ہلانا

نہ پایا گیا ہو (یعنی بالفعل ہلانا ضروری نہیں ہے، بلکہ غالب گمان سے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایک جانب کی حرکت دوسری

جانب پہنچے گی یا نہیں؟ اس طرح دونوں قول متفق ہو جاتے ہیں) پس آپ غور فرمائیں ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۵۹۱) لہ کدورت: گدلا پن ۱۲

عشر فی عشر قرار پائی، چنانچہ بحر الرائق وغیرہ کتب میں موجود ہے:

لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ التَّفْوِیْضَ
إِلَى رَأْيِ الْمُبْتَلاِ بِهِ، وَكَانَ
الرَّأْيُ يَخْتَلِفُ بَلْ مِنْ النَّاسِ مَنْ
لَا رَأْيَ لَهُ أَعْتَبَرَ الْمَشَافِعَ الْعَشْرَ
فِي الْعَشْرِ تَوْسِيعَةً وَتَيَسُّيرًا عَلَى النَّاسِ

انتہی (بحر ص ۱ ج ۱)

مقرر کردی

(چونکہ امام صاحب کا مذہب یہ تھا کہ مبتلا بہ کی رائے پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا جائے، اور اس بارے میں رايوں کا اختلاف ہو سکتا تھا، بلکہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو قابل اعتماد رائے ہی نہیں رکھتے، اس لئے سہولت اور آسانی کے لئے علماء نے وہ درود کی مقدار

مثال سے وضاحت

اور ان تعینات کا حال بعینہ ایسا سمجھنا چاہئے جیسا بذریعہ، حدیث ثَلَاثِينَ حضرت امام شافعی وغیرہ نے تحدید مائے کثیر ثَلَاثِينَ کے ساتھ فرمائی، اور پھر بنظر تحدید تام و تمییز علی العوام اس کی تعین مشکوں کے ساتھ فرمائی، اور پھر اس کا وزن بذریعہ اُڑطال مقرر فرمایا، سو اب اگر تحدید دہ درود کے لئے بزعیم جناب حدیث مستقل فصیح قطعی الدلالة کی احتیاج ہے، تو اسی طرح تحدید ثَلَاثِينَ میں بھی ضرور ایسی ہی حدیث کی ضرورت ہوگی، اب آپ کو چاہئے کہ ابن منذر نے جو قول مقدار ثَلَاثِينَ میں بیان کئے ہیں، اور اس کے بعد تعین اُڑطال میں جو اور اختلافات ہیں، اُن میں سے جو قول آپ کے نزدیک معتبر ہو اس کے ثبوت کے لئے کوئی حدیث مستقل بیان کیجئے، اس کے بعد دربارہ تعین دہ درود ہم سے نفق صریح مستقل طلب فرمائیے، اور اگر تعین و تفسیر ثَلَاثِينَ کے لئے نفق جدید کی ضرورت نہیں، تو ہم کو بھی بشرط انصاف دہ درود کے ثبوت کے لئے جو کہ حقیقت میں رائے مبتلا بہ کی تفسیر و تعین ہے نفق جدید کی احتیاج نہیں، فَافْهَمُوا وَلَا تَكُنْ مِنَ الْخَافِلِينَ۔

بھینکا کون؟ اور آپ نے جو چند سطر کے بعد ایک ثنوی نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اَحْوَلُ کو بوجہ اپنی کجی نظر کے ایک شیشے کے دو شیشے نظر آئے، حالانکہ فی الواقع وہ شیشہ واحد تھا، سو اس کا مصداق آپ جب ہم کو بنائیں گے، معلوم ہو جائے گا، لیکن آپ اس کے مصداق پہلے ہی بن گئے، دیکھئے! اقوال متعددہ علماء جو حسب معروضہ بالا باہم متوافق و متعاقد تھے، اور جن کا منشا واحد تھا، آپ اپنی کجی فہم کی وجہ سے ان کو مخالف و متضاد فرماتے ہیں، سو آپ

ہی اپنے دل میں انصاف فرمایجئے کہ مصداق اشعار منقولہ آپ ہیں یا ہم ؟

تعارض کسے نظر آتا ہے ؟ | بلکہ آپ کے اقوال مذکورہ کو مخالف فرمانے پر آپ کے مطابق حال ایک اثر یاد آیا، اگر بخاری شریف نظر عالی سے گزری ہوگی

تو غالباً یاد ہوگا، ایک شخص مُسَمَّی بہ نافع بن اُزرق حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا: اِنِّیْ اَجِدُ فِی الْقُرْآنِ اَشْیَاءَ یَخْتَلِفُ عَلَیَّ یَعْنِیْ قُرْآنَ شَرِیفِیْمْ بِہِمْتِ اُمُورِ مَجْہُودِہِمْ بِہِمْتِ اُمُورِ مَعْرُوضِہِمْ ہوتے ہیں، اس کے بعد چند آیات پیش کیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان سب امور کا جواب فرما کر جملہ آیات میں مطابقت ثابت کر دی، اور بطور نصیحت اس کو فرمادیا: فَلَا یَخْتَلِفُ عَلَیْکَ الْقُرْآنُ فَاِنْ کَلَّامِنْ عِنْدَ اللّٰہِ۔

مجتہد صاحب! واقعی جب کوئی شخص مطلب نہیں سمجھتا تو اس کو امور متحدہ بھی مخالف معلوم ہوا کرتے ہیں، یہی وجہ تھی جو شخص موصوف کو آیات میں تعارض معلوم ہوا، جب مطلب نہ سمجھنے کی وجہ سے آیات میں بھی تعارض لوگوں کے خیال میں آیا ہو، تو اگر آپ جیسے ذکی کو عدم فہم کی وجہ سے اقوال فقہاء میں تعارض معلوم ہوا تو کیا عجب ہے؟ مگر جیسا اس تعارض معلوم ہونے سے آیات میں تو کچھ خدشہ نہ ہوا، بلکہ اُس شخص کی قلت تدبیر ظاہر ہوئی، ایسا ہی اس آپ کے اختلاف و تعارض کی وجہ سے بھی بجائے ثبوت تعارض آپ کی کم فہمی کا اظہار ہوا، والحمد للہ علی ذلک۔

تس پر یہ جوش و خروش! | پھر اس کم فہمی پر آپ کو یہ جوش و خروش آئے ہیں کہ کبھی آیت اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ شدت غضب و افسوس میں و در زبان

ہے، کبھی اپنی عادت قدیم کے موافق نعرہ: اَیُّہَا الْمَخَاطَبُ! الْاَکْثَرُیْ اَکْثَرُیْ فِی کُلِّ وَاِدِّیْہِمْ مَوْنٌ کا اعلان ہے۔

مجتہدین نے بھی مسائل طے کئے ہیں | اگر تفسیرات عالمانہ و تحقیقات مجتہدانہ آپ کی رائے کے موافق مناقض نصوص و باہم متعارض نسخ بھی جاتی

ہیں، اور متروک و غیر مقبول ہونے کے قابل ہیں، تو احکام شرعیہ کا خدا حافظ! تعین فعل کثیر جو

۱۔ بخاری شریف ص ۱۱۱ تفسیر نظم السجدة، آفاق ص ۱۲ ج ۲ نوع ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵ ۱۵۲۶ ۱۵۲۷ ۱۵۲۸ ۱۵۲۹ ۱۵۳۰ ۱۵۳۱ ۱۵۳۲ ۱۵۳۳ ۱۵۳۴ ۱۵۳۵ ۱۵۳۶ ۱۵۳۷ ۱۵۳۸ ۱۵۳۹ ۱۵۴۰ ۱۵۴۱ ۱۵۴۲ ۱۵۴۳ ۱۵۴۴ ۱۵۴۵ ۱۵۴۶ ۱۵۴۷ ۱۵۴۸ ۱۵۴۹ ۱۵۵۰ ۱۵۵۱ ۱۵۵۲ ۱۵۵۳ ۱۵۵۴ ۱۵۵۵ ۱۵۵۶ ۱۵۵۷ ۱۵۵۸ ۱۵

بالاتفاق مفسر صلوة ہے، اور تعین مدت تعریف لفظ، و نیز کیفیت تعریف، اور تعین مدت مفقود وغیرہ امور متذکرہ بالا جن پر سب سلف و خلف متفق ہیں، حسب رائے سامی متروک و مردود ہو جائیں گے۔

علیٰ ہذا القیاس حکم ربو کو ملاحظہ فرمائیے کہ کلام الہی میں تو فقط ارشاد حَرَّمَ الرَّبُّ موجود ہے مگر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ اشیائے بستہ مذکورہ حدیث اس ربو اور فضل کی تفسیر فرمادی، اس کے بعد رموز شناسان کلام شارع اعمیٰ ائمہ مجتہدین نے اس فضل ممنوع کی پورے طور پر تعین و تفسیر بیان کر دی، گو اہل ظاہر بوجہ ظاہر پرستی ربو کو فقط امور بستہ میں منحصر سمجھتے ہیں، اور اس کے سوا کسی شئی میں ربو کو حرام نہیں بتلاتے، مگر فقہاء مجتہدین بالاتفاق اپنی اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق امور بستہ مذکورہ حدیث سے علت ربو مستنبط فرما کر اور اشیاء میں بھی اس حکم کو جاری فرماتے ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد:

إِنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرَّبِّ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرْهَا لَنَا، فَذَعَا الرَّبُّو وَالرَّيْبَةَ.
(معاملات کی آیتوں میں سب سے آخر میں ربو کی آیت نازل ہوئی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اور آپ نے ہمارے لئے ربو کو کھولا نہیں، لہذا سود بھی چھوڑ دو، اور شبہ سود کو بھی)

(مشکوٰۃ شریف حدیث من ۲۸۳)

بھی بشرط فہم صراحتہ اسی امر پر دل ہے کہ حرمت ربو فقط اشیائے بستہ مذکورہ ہی میں منحصر نہیں، سو جو شخص کچھ بھی فہم رکھتا ہو گا وہ بجا بہتہ آیت مذکورہ کی تفسیر حدیث معلومہ کو، اور حدیث کی تفسیر اقوال مجتہدین کو کہے گا، مگر آپ کے طور پر تو یہی کہنا پڑے گا کہ آیت میں کچھ اور حکم ہے، اور حدیث کا اور کچھ مطلب ہے، اور اقوال ائمہ و فقہاء کی کچھ اور ہی غرض ہے، پھر اس کو تاہم ہی و کج رائی پر آپ کو یہ ناز ہے کہ جو کلمہ نازیبا و ناسزا چاہتے ہوئے تکلف علماء و اکابر کی نسبت بے باکانہ کہہ دیتے ہو اس قسم کی امثلہ احادیث کے اندر بکثرت موجود ہیں، اگر آپ کا یہی ثبوت اختلاف و تعارض ہے تو دیکھئے کون کون سے احکام شرعیہ پر حکم بطلان جاری کیا جاتا ہے؟

بالجملہ آپ نے جو اس مسئلہ میں اقوال علماء کے مخالف و معارض ہونے کی بنا پر جو اعتراض

۱۔ اللہ نے سود کو حرام کیا ہے ۱۲ ۲۔ وہ چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گیہوں (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی ۱۲ ۳۔ فضل ممنوع: حرام زیادتی

کیا تھا اس کا جواب تحقیقی تو بتفصیل بیان ہو چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقوال مذکورہ واقع میں معارض نہیں، آپ بطفیل ظاہر پرستی مخالف سمجھ رہے ہیں۔

اس جواب تحقیقی کے بعد یہ عرض ہے کہ اگر بموجب حدیث ثلثین کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے،

ارشاد جناب اقوال مذکورہ میں تعارض مان بھی لیا جائے، تو بھی بشرط فہم و انصاف خاص ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اختلاف اقوال اگر ہم کو مفسر ہوگا تو حدیث ثلثین میں بھی یہی امر موجود ہے، فتح الباری کے حوالہ سے یہ امر گزر چکا ہے کہ مقدار

ثلثین میں جس کے بیان سے حدیث ساکت ہے، علماء کے تو قول ہیں، اور اس کے بعد جو ارطال کے ذریعہ سے اس کا وزن مقرر کیا ہے وہ اختلافات اور علاوہ رہے، جس کا خلاصہ یہ نکلا

کہ آپ جس قدر اقوال نقل فرمائے ہیں، اس سے زیادہ اقوال مختلفہ دربارہ ثلثین موجود ہیں، سو یہ اختلاف بقول آپ کے اگر ہم کو مفسر ہوگا، تو آپ کو بدرجہ اولیٰ اس کی مضرت پہنچے گی، بلکہ بشرط فہم یہ ظاہر

ہے کہ اقوال علماء خفیہ جو دربارہ تحدید آب مذکور ہوئے وہ اکثر باہم موافق اور ایک دوسرے کی تفصیل ہیں، گمما مَرَّ، بخلاف ان اقوال مختلفہ کے جو کہ تعیین مقدار و وزن ثلثین کے بارے میں

موجود ہیں، وہ بالبداهت ایک دوسرے کے مخالف ہیں، باہم موافق و مفسر ہرگز نہیں ہو سکتے کیونکہ ان سب اقوال کا خلاصہ یہی ہے کہ کسی کے نزدیک مقدار و وزن ثلثہ زائد ہے، کسی کے نزدیک اس سے کم ہے، اور ظاہر ہے کہ کم اور زیادہ میں تعارض ہے، ایک دوسرے کے لئے تفسیر نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ان امور کے یہ امر بھی قابل غور و انصاف ہے کہ جو امر رائے متلیٰ بہ اختلاف فطری ہے | پر موقوف ہو، اس میں کثرت اختلاف ہرگز قبیح و لائق اعتراض نہیں

ہو سکتی بلکہ اختلاف ہونا اقرب و اعلیٰ ہے، ہاں جس امر کی نسبت تحدید شرعی ہونے کا دعویٰ کیا جائے، اور پھر اس میں اختلافات کثیرہ واقع ہوں، البتہ یہ امر لائق اعتراض بلکہ باطل سمجھا جائے گا

ظاہر ہے کہ امر اول کی تعیین جب ہر ذی رائے کے فہم پر موقوف ہے، تو جس قدر ذی رائے موجود ہوں گے، اسی قدر حسب اختلاف آراء اس امر میں اختلاف پیدا ہوگا، لیکن جس امر کی شان

میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ تحدید شرعی ہے، اس میں پھر اختلافات کثیرہ کا قصہ تحقیق تعجب خیز ہے، قول حضرت امام کے موافق جب ذی رائے کے فہم پر تحدید قلت و کثرت موقوف ہوئی، تو بشرط

انصاف تحدید مذکورہ میں جس قدر اختلافات موجود ہوں، بلا سے ہوں! یہ اختلافات تو اُلٹے ہمارے مُثبت مذاہب ہوں گے، مگر آپ کو بڑی شرم آنے کی جگہ ہے کہ دعویٰ تو تحدید شرعی کا کیا جائے اور پھر اس کی تعیین مقدار و وزن میں اس قدر خلاف کہ خدا کی پناہ! سخت تعجب ہے کہ آپ باوجود اس علم و فہم کے جس کو آپ کے مذاہبن آپ کی نسبت تسلیم کرتے ہیں، ایسے بے اصل دلائل سے، کہ جس کی وجہ سے خود ملزم ہوتے ہو، بے سوچے سمجھے اوروں کو الزام دینا چاہتے ہو۔

الحمد للہ! مجتہد صاحب کے اعتراض اول کے جواب ————— جو انھوں نے بڑی شد و مد کے ساتھ ہم پر وار د کیا تھا ————— تحقیقی و الزامی ہماری طرف سے بیان ہو چکے۔

اب باقی رہا اعتراض ثانی، یعنی حضرت امام و صاحبین نے حرکت سے مراد حرکت وضو ہے | جو وصول اثر نجاست کی تعیین بذریعہ تحریک بیان فرمائی تھی

اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ بعض تحریک سے بہت دور تلک اثر حرکت پہنچے گا، مثلاً ایک پہاڑ دریائیں گر جائے تو دیکھئے کہاں تلک اثر پہنچتا ہے، اور بعض تحریک سے دو گز تلک بھی حرکت نہ پہنچے گی۔

سو یہ شبہ بھی مجتہد صاحب کو بوجہ نہ معلوم ہونے مذہب ائمہ کے بزور قوت اجتہاد یہ پیدا ہو گیا ہے، کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ علماء نے حرکت غسل، یا حرکت وضو، یا حرکت ید کا اعتبار کیا ہے، اور معتبر اور اصح حرکت وضو کو فرمایا ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

وَمِنْ الْمَعْتَبَرِ حَرَكَةُ الْغُسْلِ، وَالْوُضُوءِ،
أَوَالِيدُ؟ سَوَايَاتٌ، ثَانِيهَا اصْحَمُ، لِأَنَّهُ
الْوَسْطُ، كَمَا فِي الْمَحِيطِ وَالْحَاوِي الْقَدَمِ،
وَنَامُ فِي الْحَلِيَّةِ وَغَيْرِهَا (ص ۱۲۱ ج ۱)

(غسل کی حرکت مراد ہے یا وضو کی یا ہاتھ کی؟ اس کے متعلق تین روایتیں ہیں، اور صحیح تر روایت ثانی ہے (یعنی وضو کی حرکت) کیونکہ وہ متوسط ہے، جیسا کہ محیط اور حاوی قدسی میں ہے، تفصیلی بحث حلیہ وغیرہ میں ہے)

یہ ہمارے مجتہد صاحب کی ناواقفیت اور بے باکی کا نتیجہ ہے، جو بلا اطلاع اس قسم کے اعتراضات اس طرح پر پیش کرتے ہیں، جب حرکت معتبرہ کے بارے میں یہ تین قول ہوئے، تو اب مجتہد صاحب کا اس تحریک کو پیش کرنا جو کہ قُلَّة جبل کے پانی میں واقع ہونے سے پیدا ہو، بحر تعصب و جہالت اور کیا کہا جائے؟

مجتہد صاحب! آپ کی باتوں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ بوجہ دھبلا پھینکے چھینٹا اڑے! غلبہ شوق عمل بالحدیث و نشہ ظاہر پرستی ارشاد نبوی صلی اللہ

علیہ وسلم: إِذَا لَمْ تَسْتَخِجْ فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ میں اپنے امر کو وجوب کے لئے نہیں تو نڈب واستحباب کے لئے مفید تو ضرور ہی سمجھ رکھا ہے، باقی رہی احادیث الْحَيَاءِ شُعْبَةٌ مِّنَ الْإِيمَانِ اور الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ، سو جیسا آپ حدیث دُلُورِغ کلب میں فرماتے ہیں کہ آپ نے اس ظرف کو سات دفعہ دھونے کے لئے ارشاد کیا ہے، اس پانی کو نجس نہیں فرمایا، اسی طرح پران روایات کا بھی شاید یہ مطلب لیا جائے کہ ان سے خیریت حیا ثابت ہوتی ہے، یہ کیونکر معلوم ہوا کہ حیا ضرور کرنی چاہیے؟ تو اب یہ روایات امر فَاَصْنَعْ مَا شِئْتَ کی معارض نہیں ہو سکتیں، ص
ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند!

حرکت سے فوری تموج مراد ہے | بالجملة عبارت سابقہ سے یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ تحریک مار میں کون سی حرکت مطلوب ہے جس کی وجہ سے آپ کے شبہات و اہیہ کا بطلان ظاہر ہو گیا، مگر مزید توضیح کے لئے اس قدر اور عرض ہے کہ اس موقع میں حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو بجز تحریک، پانی میں تموج و متحرک پیدا ہو جائے، یہ مطلب نہیں کہ اثر حرکت رفتہ رفتہ جہاں تلک پہنچ جائے، شامی میں منقول ہے:

قال في البدائع والمحيط: انقضت الرواية عن اصحابنا المتقدمين انه يعتبر بالتحريك، وهو ان يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث، ولا يعتبر اصل الحركة، وفي التاتارخانية: انه المروى عن ائمتنا الثلاثة في الكتب المشهورة (ص ۱۳۱)

(بدائع اور محيط میں ہے کہ ہمارے علماء کی روایات اس پر متفق ہیں کہ تحریک کا اعتبار ہوگا، اور تحریک سے مراد پانی کا وہ اترنا، چڑھنا ہے جو اسی وقت پیدا ہو تو پوری دیر بعد جو تموج ہو وہ مراد نہیں، اور نفس ہلنے کا بھی اعتبار نہیں اور تاتارخانیہ میں ہے کہ ہمارے تینوں اماموں سے عام کتابوں میں یہی منقول ہے)

پوچ دلائل | جب مجتہد صاحب کے دونوں اعتراضوں کا جواب ثانی بحمد اللہ بیان ہو چکا، تو اس کے بعد یہ عرض ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ہم نے سائل لاہوری سے یہ دریافت کیا تھا کہ:

۱۔ جب تیرے اندر شرم نہ رہے تو جو چاہے کر (مشکوٰۃ حدیث ۱۷۵) ۲۔ شرم ایمان کی اہم ٹہنی ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵) ۳۔ ہر قسم کی حیا بہتر ہے (مشکوٰۃ حدیث ۱۷۵) ۴۔ ظرف: برتن ۱۲ ۵۔ یہ کام آپ ہی کر سکتے ہیں، اور مرد ایسے ہی کام کیا کرتے ہیں ۱۲

”آپ کے نزدیک دربارہ طہارت مار، حدیث بیرئضاعہ معمول بہا ہے، تو اس کا کیا جواب کہ اس میں الف لام استغراقی نہیں؟ بلکہ ایک خاص پانی کا مذکور ہے، اور اگر حدیث ثَلَتَيْنِ لَاتِقِ عمل ہے، تو جو اس میں اضطراب و اختلاف ہے اس کے رفع کرنے کی کیا صورت؟ اور صحت بالاتفاق مسلمہ جناب کی کیا صورت؟

تو اس کے جواب میں مجتہد بے بدل محمد احسن نے دونوں امر کے ثبوت میں سعی کی یعنی اپنی ہمت و فہم کے موافق حدیث اول میں الف لام استغراقی ثابت کیا، اور حدیث ثانی کے اضطراب و ضعف کا انکار فرمایا، گو اہل فہم جانتے ہیں کہ مد نظر مجتہد صاحب فقط حدیث بیرئضاعہ ہے، اور اسی پر ان کا عمل ہے، اور حدیث ثَلَتَيْنِ کو تو بوجہ بعض مصالح و اندیشہ اعتراضات، ظاہر میں تسلیم فرما کر فقط یہ فرماتے ہیں کہ اس کا اضطراب و ضعف ثابت نہیں، مگر احق نے جو شروع دفعہ سے یہاں تک عرض کیا ہے، اس سے ان شاء اللہ بشرط فہم و انصاف یہ ظاہر ہو جائے گا کہ جناب مجتہد صاحب کے جملہ دلائل پوچ و غیر قابل قبول ہیں، بجز اس کے کہ ان دلائل سے مجتہد صاحب کا فہم و انصاف ہر عاقل کو خوب ثابت ہو جائے اور کچھ نفع نہیں۔

حدیث

لَا يُولَنَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّاخِلِ

کی بحث

بالجملہ یہاں تلک تو مجتہد صاحب کے استدلالات متعلقہ حدیثین، اور تحدید ذہ درذہ پر جو شبہات وارد کئے تھے، اُن کا بیان تھا، اب اس کے بعد مجتہد صاحب کو یہ بیان کرنا منظور ہے کہ معمول بہ اس باب میں حدیث بیرئضاعہ ہے، مگر چونکہ حدیث ثَلَتَيْنِ، و دلوغ کلب وغیرہ اس کی معارض ہیں، تو اُن کی تاویلات بیان فرماتے ہیں جس سے ہر منصف صاحب فہم کو ان شاء اللہ

بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ظاہر احادیث کو ترک فرما کر ایسی تاویلات بعیدہ محض پیاسِ مشرب بیان فرماتے ہیں کہ جو بزرگِ مجتہد صاحب اہلِ رائے اور صاحبِ قیاس ہیں وہ بھی ان کو تسلیم نہیں کرتے۔

اول تو مجتہد صاحب نے ہشت و حدیث تناقض کو بیان فرمایا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث مایہ دائم، اور نیز حدیث استیقاظ اور دلوغِ کلب میں پانی کے نجس ہونے کا کہاں ذکر ہے، جو مناقض اِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ کے ہو؟ یہ کہہ کر ہر ایک حدیث کا بیان مجتہد صاحب نے بالتفصیل بیان فرمایا ہے، اول تو حدیث لَا یَبُولُکَ اَحَدٌ کَرَفِ الْمَاءِ الدَّائِمِ کے تعارض کو اٹھایا ہے۔

تاویل باطل اور خلاصہ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ کا مطلب فقط اس قدر ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی غیر جاری میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ ارشاد نہیں کیا کہ اگر مارِ غیر جاری میں کوئی پیشاب کر دے تو وہ نجس ہو جائے گا، علاوہ ازیں اگر وہ درودہ پانی میں جو کہ غیر جاری ہو، پیشاب واقع ہو جائے، تو آپ کے مذہب کے موافق وہ نجس نہ ہوگا، باوجودیکہ آپ کے نزدیک علتِ نجس نہیں ہے، پھر کیا وجہ کہ وقوعِ نجاست سے وہ پانی نجس نہ ہوا؟ پس معلوم ہوا کہ علتِ نجس نہی حدیث لَا یَبُولُکَ میں نجس نہیں، بلکہ ایذائے بنی آدم اور استحقاقِ لعن و طعن ہے، اور چونکہ شارعِ علیم و خیر نے ذرائع و وسائل کو بھی مسدود فرمادیا

۱۔ تناقض: دو باتوں کا اس طرح مختلف ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی ایک بات سچی ہو تو دوسری ضرور جھوٹی ہو، جیسے زید انسان ہے، اور زید انسان نہیں ہے، اور تناقض اس وقت متحقق ہوتا ہے جب آٹھ باتوں میں اتحاد ہو، (۱) دونوں باتوں کا موضوع ایک ہو (۲) محمول ایک ہو (۳) مکان (جگہ) ایک ہو (۴) زمان (وقت) ایک ہو (۵) شرط ایک ہو، پس جسمِ نگاہ کو خیرہ کرتا ہے بشرطیکہ سفید ہو، اور خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ سیاہ ہو، ان دونوں باتوں میں تناقض نہیں ہے، (۶) اضافت (نسبت) ایک ہو پس قاسم محمد کا باپ ہے، اور احمد کا باپ نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے (۷) جزو کل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا تو جز پر ہوں، یا کل پر، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم تو جز پر ہو اور دوسرا کل پر، (۸) قوت و فعل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا تو بالقوة ہوں یا بالفعل، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم تو بالقوة ہو اور دوسرا بالفعل، پس سلطان بالقوة عالم ہے یعنی ہو سکتا ہے، اور بالفعل عالم نہیں ہے یعنی ابھی عالم نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے ۱۲

۱۳ انسانوں کو تکلیف پہنچانا، اور ان کی لعنت اور اعتراضات کا حقدار بننا ۱۲

ہے، لہذا ماہر دائم میں پیشاب کرنے کی ممانعت فرمادی تاکہ رفتہ رفتہ تغیر اوصاف کی نوبت آکر پانی نجس نہ ہو جائے، ہاں البتہ اگر احد الادلہ اوصاف میں تغیر آجائے گا تو بالفعل وہ پانی نجس ہو جائے گا۔
 کما مژبد لیل الاجماع، انتہی بخلاصہ:

تردید | اقول: بتوفیق اللہ تعالیٰ! یہ امر تو مفصل مذکور ہو چکا ہے کہ حدیث الماء طہور معمول مجتہد صاحب میں الف لام استغراقی ہونے کی کوئی دلیل قابل قبول مجتہد صاحب نہیں بیان کر سکے، اور جب الف لام مفید عہد ہوا تو حدیث الماء طہور اور احادیث لا یبوءن اور ولورغ کلب وغیرہ میں تعارض ہی نہیں، ہاں اگر بقول مجتہد صاحب الف لام حدیث موصوف میں استغراقی مانا جائے تو پھر تعارض لازم آئے گا، اور عند التعارض احادیث صحاح متفق علیہا کو حدیث الماء طہور پر ترجیح دینی پڑے گی، وہو المدعی

تو اب خلاصہ نزاع یہ نکلا کہ حدیث الماء طہور سے مجتہد صاحب کی کار براری جب ہو کہ اول تو الف لام کو مفید استغراق مانا جائے، اس کے بعد حدیث موصوف اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض باقی نہ رہے، بلکہ جملہ احادیث پر حدیث موصوف کو ترجیح دی جائے، اور جب تلک ان دوا مروں میں سے ایک امر بھی غیر ثابت رہے گا، اس وقت تلک ثبوت مدعا سے مجتہد صاحب ایک خیال خام ہو گا۔

سوا مر اول کا عدم ثبوت تو پوری طرح سے گذر چکا، اور کسی دلیل مجتہد صاحب سے یہ ثابت نہ ہوا کہ الف لام استغراقی ہے، تو اب بالفرض امر ثانی یعنی عدم تعارض کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی ثبوت مدعا سے جناب مجتہد صاحب کی کوئی صورت نہیں، اور اگر امر ثانی بھی خوبی قسمت سے ثابت نہ ہو تو دیکھئے بشرط حیا ہمارے مجتہد صاحب کا کیا حال ہوتا ہے؟

الحاصل امر اول کی کیفیت تو بالتفصیل معروض ہو چکی، اب امر ثانی یعنی رفع تعارض اقاد مذکورہ کی بحث ہے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ مجتہد صاحب کا مطلب جب حاصل ہو گا جبکہ احادیث مذکورہ میں ایک حدیث بھی الماء طہور کے معارض نہ ہو، اور اگر ان احادیث میں سے کل یا بعض حدیث الماء طہور کے معارض ہوں گی، تو مجتہد صاحب کے ذمہ جواب دہی بدستور باقی رہے گی، ہمارا ثبوت مدعا اس امر پر موقوف نہیں کہ کل احادیث مذکورہ حدیث بیرئضامہ کے معارض ہوں اگر ایک حدیث بھی ان احادیث میں سے، یا کوئی اور حدیث صحیح بھی سوا ان احادیث کے حدیث بیرئضامہ کے معارض نکل آئے گی، تو ہمارا مطلب بطور کامل ثابت ہو گا، اور مجتہد صاحب کو جو

وقت در صورت تعارض جملہ احادیث لازم آتی وہی خرابی بجنسہ ان پر عائد ہوگی، اور اگر حسن اتفاق سے ان کل احادیث کا معارض ہونا مع شی زائد حدیث الماء طہور کے ساتھ ثابت و ظاہر ہو جائے، تو پھر تو اس باب میں مجتہد صاحب کیا چون و چرا کر سکتے ہیں؟

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ عبارت منقولہ مصباح سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ مجتہد صاحب نے حدیث لا یبولن کا جو تعارض اٹھایا ہے تو اس میں کل دو وجہ بیان فرمائی ہیں:

اول وجہ کا تو یہ خلاصہ ہے کہ حدیث لا یبولن میں فقط مایہ دائم میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے، یہ حکم نہیں کہ وقوع نجاست سے وہ پانی ناپاک بھی ہو جائے گا۔

سوا اس کا جواب تو یہ ہے کہ جناب ختمی مآب علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ وجہ ممانعت نجاست ہے | والسلام نے گو صراحت یہ ارشاد نہیں کیا کہ وہ پانی ناپاک ہے

مگر بشرط انصاف یہ امر ظاہر و بدیہی ہے کہ وجہ ممانعت عن البول بجز نجاست اور کچھ نہیں، چنانچہ اس کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، نزاع ہے تو فقط اس میں ہے کہ وہ نجاست سبب دست اپنا کام کر گذرے گی، یا رفتہ رفتہ آئندہ کو ظہور کی نوبت آئے گی، مگر ظاہر الفاظ حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ بمجرد وقوع نجاست اس کا اثر ظاہر ہوگا، حدیث مذکور کی کسی روایت میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس سے اشارۃً بھی یہ سمجھ میں آتا ہو کہ وقوع نجاست ہوتے ہوئے جب تغیر اوصاف کی نوبت آجائے گی اس وقت اس پانی کو نجس کہا جائے گا، اور نہ الفاظ حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجہ ممانعت ایذا سے بنی آدم ہے، الفاظ حدیث کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ مایہ غیر جاری میں ہرگز کوئی پیشاب نہ کرے، جس سے صاف یہی سمجھا جاتا ہے کہ پیشاب واقع ہونے سے پانی نجس ہو جائے گا، اب اس کا یہ مطلب سمجھنا کہ رفتہ رفتہ نجس ہو جائے گا، یا لوگوں کو اس سے تنفر و ایذا کی نوبت آئے گی درحقیقت اپنی رتے سے خلاف ظاہر حدیث ایک بات کہنی ہے، سو یہ آپ سے بہت بعید ہے کہ باوجود دعوئے عمل بالحدیث معنی قریب و ظاہر کو پھوڑ کر بلا دلیل معنی بعید مراد لیتے ہو۔

علاوہ ازیں اگر مطلب حدیث حسب ارشاد جناب یہ ہوتا کہ مایہ دائم میں پیشاب ہرگز نہ کرو، تاکہ رفتہ رفتہ نجس نہ ہو جائے، اور جملہ بنی آدم کو موجب نفرت و ایذا ہو، تو پھر دائم کی قید کا کچھ مفاد نہیں معلوم ہوتا ہے، مایہ جاری میں بھی جب یہ نوبت آجائے گی تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا:

قال في النهاية: فان قيل جاز
ان يكون النهي للادب والتثريب
قلنا: مطلق النهي يقتضي الحرمة
مع عكائه عن التاكيد، فكيف
اذا كان مؤكداً بالنون الثقيلة؟
ولانه لو كان كذلك لما قيد
بالدائم، فان الجاري يشاركه
في ذلك المعنى، انتهى

نہایہ میں کہا گیا ہے کہ اگر اعتراض کیا جائے کہ ممکن ہے
ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے سلیقہ مندی
کے طور پر، یا خلاف اولیٰ ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا
ہو، تو ہم جواب دیں گے کہ محض ”نہی“ تاکیدات سے
خالی ہونے کی صورت میں بھی حرمت کو چاہتی ہے،
پس جب اس کی تاکید نونِ مشددہ کے ساتھ لائی گئی
ہے تو وہ حرمت کو کیسے مقضیٰ نہ ہوگی؟ اور اس وجہ سے بھی
کہ اگر ”نہی“ ادب و تثریب کے لئے ہوتی تو اس کو ”دائم“
کی قید سے مقید کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ کیونکہ جاری پانی
اور دائم پانی کا معاملہ اس بارے میں یکساں ہے کیونکہ
ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا جس طرح سلیقہ مندی
کی بات نہیں ہے، جیسے ہوئے پانی میں بھی پیشاب کرنا سلیقہ مندی
کے خلاف ہے، پس ”دائم“ کی قید کا اس توجیہ کی صورت
میں کوئی فائدہ نہ رہے گا، کذا فی الکفایۃ

چند حدیثوں سے الزام | اور اگر بھی آپ کی دقیقہ سمجھی ہے تو کیا عجب ہے کہ:

① حدیث ابنِ فائزۃ وقعت فی سمن فماتت، فسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
عنها، فقال: ألقوها وحولها وکلوها میں بھی آپ یہی ارشاد کریں کہ حسب ارشاد نبی علیہ السلام

۱۔ نہایہ: حسین بن علی سغناقی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷ھ) کی ہدایہ کی شرح ہے، سغناقی، ترکستان میں ایک شہر ہے،
آپ کی یہ شرح تین جلدوں میں ہے، اور غیر مطبوعہ ہے، اور یہاں جو عبارت ہے وہ جلال الدین کرلانی رحمہ اللہ کی کفایہ
شرح ہدایہ (جلد ۱ ص ۶۶ مع الفتح) میں بھی ہے، اور انہوں نے نہایہ کا حوالہ نہیں دیا ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انتصار الحق
۲۷ سے نقل کی ہے، اس لئے ممکن ہے انتصار میں قال فی الکفایۃ کے بجائے قال فی نہایہ ہو گیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ
اصل عبارت نہایہ میں ہو، اور وہاں سے کرلانی رحمہ اللہ نے بغیر حوالہ کے لی ہو، کیونکہ کرلانی صاحب نہایہ سغناقی رحمہ اللہ
کے شاگرد ہیں، اور دونوں عبارتوں میں ایک جگہ میں معمولی تفاوت بھی ہے، واللہ اعلم ۱۱۔ ایک چوہی گھی میں گر کر مر گئی تو
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا، آپ نے فرمایا کہ اس چوہی کو اور اس کے آس پاس کے حصہ کو پھینک دو اور گھی کو کھا لو ۱۲

اس کو پھینک دینا چاہئے، مگر اس سے نجاست ثابت نہیں ہوتی۔

② اور علیٰ ہذا القیاس دوسری روایت میں جو ارشاد: وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ موجود ہے، تو اپنے قاعدہ مذکور کے موافق اس کا مطلب بھی غالباً آپ یہی لیں گے کہ گو اس گھی کے کھانے مینے کی ممانعت ہے، مگر اس کا نجس ہونا ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

۳) اور دم حیض جو کپڑے کو لگ جاتے اس کے بارے میں جو ارشادِ تحتہ ثَمَرُ قَرَصَةٍ بِالْمَاءِ ثَمَرُ تَنْضُحٍ ثَمَرُ تَصَلُّیْ فِیْہِ واقع ہے، شاید اس کو بھی آپ مُتَبِتِ نَجَاسَتِ نہ فرمائیں، اور اس حَتِّ و قَرَصِ و غُسل کو آپ تَنْزُہ اور تَشَرُّو غیرہ پر حمل فرمائیں۔

مقام حیرت ہے کہ جملہ فائزاً اقطع لہ قطعہ من النار کو تو آپ دربارہ عدم نفاذ قضا فی قطعی الدلالتہ فرمائیں، کما مرفی الدفع الثامن، اور ارشاد لا یؤلک اور لا یغسیل احدکم فی الماء الدائمر وهو جنب کا آپ ظاہراً اور اشارۃً بھی مثبت نجاست ہونا تسلیم نہ فرمائیں!!

علاوہ ازیں حدیث موصوف کو بخاری روایت بخاری سے تاویل باطل کی تردید نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے :

لَا يَبُولُ لَنْ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الَّذِي لَا يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ، جِسْ كَامَطْلَبِ بَشْرَطِ فِهْمِ يِه
ہے کہ پانی غیر جاری میں پیشاب کرنا اور پھر اس میں غسل کرنا درست نہیں، اور ظاہر ہے کہ اس
ممانعت کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ پانی دائم و قورع نجاست سے شمس ہو جاتا ہے ؟
وہو المدعی، اور آپ نے جو ایذا سے بنی آدم وغیرہ کو اس نہی کے لئے علت مانا تھا ان امور
کا یہاں احتمال بھی نہیں، فاقصم !

دیگر روایات سے تاویلِ باطل کی تردید اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ بعض روایات میں ثَمَرٌ یَغْشَى مِنْهُ وَارِد ہے، اور

۱۷ اور اگر یہ گھٹی پگھلا ہوا ہو تو اس کے پاس مت جاؤ (ابوداؤد شریف ص ۳۶۲ مصری، کتاب الاطعمۃ ، باب فی الفارۃ تقع فی السمن) ۱۸ ۱۹ رگڑ دے تو اس کپڑے کو، پھر پانی ڈال کر انگلیوں سے خوب مل لے اس کو، پھر دھو اس کو، پھر نماز پڑھ تو اس میں (بخاری شریف ص ۶۱ ج ۱ مصری، کتاب الوضوء باب غسل اللدۃ) ۲۰ ۲۱ تنترہ: بیچنا، تستر: ڈھانکنا یعنی حیض کا خون اس لئے دور کر دیا جائے کہ اس دھبہ پر کسی کی نظر نہ پڑے ۲۲ ۲۳ بخاری شریف ص ۶۵ ج ۱ مصری، باب المار الدائم کتاب الوضوء ۱۲

روایت ترمذی میں ثَعَرٌ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ واقع ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو جائے اس میں سے پانی لے کر غسل اور وضو کرنا ممنوع ہے، یعنی پہلی روایت میں تو اس پانی میں داخل ہو کر غسل کرنے کی ممانعت تھی، اور اس روایت سے اس پانی میں سے جدا پانی لے کر اور بدن پر ڈال کر غسل کرنے کی بھی ممانعت ثابت ہو گئی، چنانچہ لفظٌ مِنْهُ، جو روایت ثانی میں ہے اس پر دال ہے، تو اب اس ممانعت کی وجہ ایذا کے بنی آدم یا رفته رفته منجرائی النجاستہ ہوجانے کو کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا، تو اب وہی مطلب جو روایت سابق کا تھا اس روایت سے اور بھی صراحت و وضاحت کے ساتھ ثابت ہو گیا، اور معلوم ہو گیا کہ پانی مذکور میں ممانعت غسل کی وجہ بجز نجاست اور کچھ نہیں، وہو المطلوب۔

چند حوالوں سے تاویل باطل کی تردید | مزید اطمینان کے لئے عبارت فتح الباری نقل کئے دیتا ہوں :

① وفي رواية ابن عيينة عن أبي الزناد "ثَعَرٌ يَغْتَسِلُ مِنْهُ" وكذا لمسلم من طريق ابن سيرين، وكلُّ من اللفظين يفيد حكماً بالنص وحكماً بالاستنباط، قاله ابن دقيق العيد، ووجهه أن الرواية بلفظ: "فيه"، تدل على منع الانغماس بالنص وعلى منع التناول بالاستنباط، والرواية بلفظ: "منه"، بعكس ذلك، وكلُّه مبني على أن الماء ينجس بملاقاة النجاسة، والله أعلم انتهى (ص ۳۳۸ ج ۱)

(اور ابن عیینہ کی روایت میں جس کو وہ ابو الزناد سے نقل کرتے ہیں ثَعَرٌ يَغْتَسِلُ مِنْهُ ہے، اور اسی طرح مسلم شریف کی روایت میں ہے، جو ابن سیرین کی سند سے ہے، اور دونوں جملوں میں سے ہر ایک ایک حکم صراحتاً ثابت ہوتا ہے اور ایک بطور استنباط، یہ بات ابن دقیق العید نے فرمائی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس روایت میں "فیه" ہے وہ صراحتاً پانی میں گھسنا ممنوع ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور پانی لے کر نہانے کی ممانعت پر بطور استنباط دلالت کرتی ہے، اور جس روایت میں "منہ" ہے اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور دونوں حکم اس پر مبنی ہیں کہ ناپاکی ملنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، واللہ اعلم اس کلام سے ہمارا مدعا بوجہ احسن و اظہر ظاہر ہو گیا، اور اس امر کی تصریح بھی ہو گئی کہ پانی وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے۔

② علیٰ ہذا النقیاس حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح مؤکھاٹ میں فرماتے ہیں :

ستویم حدیث لایُبَکَالُ فی الماء الدائر
الذی لایجرى ثم یغتسل بہ ؛ و این
حدیث دلالت می کند باقتضای برآں کہ ماہ
را کہ نجس می شود ببول ، ولہذا از غسل دہاں
منع کردہ اند (مصنفی ص ۵۵ ج ۱)

(تیسرے حدیث لایُبَکَالُ الخ ہے (پیشاب نہ کیا جائے
اس ٹھہرے ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو، پھر اس سے
نہایا جائے) اور یہ حدیث بطور اقتضای اس بات پر دلالت
کرتی ہے کہ ٹھہرا ہوا پانی پیشاب کی وجہ سے ناپاک ہو
جاتا ہے، چنانچہ اس میں نہانے سے منع کیا گیا ہے)

اس کلام سے بھی صاف یہی ظاہر ہے کہ علتِ نہی حدیث مذکور میں نجس ہے، نہ ایذا کے
بنی آدم واستحقاق لعن۔

ہم کو تعجب ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث فقط کسی ایک روایت لو لے کر
اس میں تاویل بعید و بے دلیل اپنے مشرب کے موافق بدون لحاظ اور روایات واقوال علماء کے
کر لیتے ہیں، اور جن کا قول موافق جملہ روایات حدیث و جمہور علماء ہو ان کو عامل بالراسے اور
تاریک حدیث کہا جاتا ہے !

ترسم کہ صرفہ نبود روز بازخواست نان حلال شیخ، ز آب حرام ما
مجتہد صاحب نے جو حدیث لایُبَکَالُ میں دو وجہ ہمارے مقابلہ میں
وہ ہم سے پوچھتے ہیں ! بیان کی تھیں، ان میں سے وجہ اول کا تو جواب بحمد اللہ بوجہ متعددہ
ہو گیا، اب باقی رہا امر ثانی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤلف مصباح ہم سے پوچھتے ہیں کہ :
” پانی وہ درودہ میں اگر نجاست واقع ہو تو آپ کے نزدیک وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، تو جب
آپ کے نزدیک علتِ نہی حدیث مذکور میں نجس ہے پھر کیا وجہ ہے کہ وہ پانی ناپاک نہ ہوا؟ پس
معلوم ہوا کہ علتِ نہی حدیث لایُبَکَالُ میں نجس نہیں ہے، بلکہ ایذا کے بنی آدم واستحقاق
لعن و طعن ہے “

مدعا سے اعتراض یہ ہے کہ جب حسب ارشاد لایُبَکَالُ خفیوں کے نزدیک پانی وقوع
بول سے بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، تو وہ درودہ کے ناپاک نہ ہونے کی کیا وجہ ؟

۱۔ صرفہ : نفع، بازخواست : واپس مانگنا، روز بازخواست : قیامت کا دن ترجمہ : مجھے اندیشہ ہے کہ قیامت
کے روز نفع حاصل نہیں کر سکے گی پیشینگی کی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے مقابلہ میں (دیوان حافظ ص ۳ سبے نگ) ۱۲

جواب ترکی بہ ترکی | سو ہم بھی مجتہد صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ جب آپ کے نزدیک پانی وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، اور علت نہیں حدیث لایبؤلن میں آپ فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاق لعن کو فرماتے ہیں، تو پھر اس پانی کو کہ جس کے احد الاوصاف پر مٹیاب غالب آجائے، آپ پاک کہیں گے یا ناپاک؟ ظاہر کہنا تو آپ کے مشرب کے خلاف ہے، اور غیر ظاہر کہو گے تو پھر اس کا کیا جواب کہ علت نہیں جب آپ کے نزدیک تنجیس مار نہیں ہے، بلکہ موجب نہیں بقول جناب فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاق لعن ٹھیرا، تو پھر اس کے ناپاک کہنے کے کیا معنی؟ پس آپ کے قول کے موافق معلوم ہو گیا کہ علت نہیں تنجیس مار ہے، نہ کہ فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاق لعن۔

ادھورا اجماع! | اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ جس پانی کے احد الاوصاف میں بوجہ وقوع نجاست تغیر آجائے گا، اس کا بالفعل نجس ہونا اجماع سے ثابت ہے، گو حدیث لایبؤلن سے اس کا حکم نہ نکلے، چنانچہ جملہ آئندہ مذکورہ جناب کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے، تو اول تو یہ اجماع ہی ادھورا ہے، بالخصوص آپ کے نزدیک، کیونکہ اہل ظاہر بوجہ ارشاد الماء طہور لا ینجس شئ جملہ افراد مار کو ظاہر کہتے ہیں، اگرچہ وقوع نجاست سے اس کے احد الاوصاف میں تغیر آجائے اور زیادتی مذکورہ جناب یعنی استثناء لا ماعلب علی ریحہ وطعمہ ولو یم کو بوجہ ضعف قابل احتجاج و عمل نہیں سمجھتے، چنانچہ آپ بھی اس ضعف کو تسلیم فرما چکے ہیں، اس لئے جملہ مار متغیر وغیر متغیر بوجہ ارشاد مذکور ان کے نزدیک ظاہر ہوں گے، سو جب علمائے ظاہری اس اجماع مسئلہ جناب سے خارج ہو گئے، تو اول تو آپ کا ان کے مخالف ہونا ہی امر عجیب تھا، چہ جائیکہ آپ نے ان کو صراحتہ مخالف اجماع بنا دیا، جس کا یہ مطلب ہوا کہ ان کی مخالفت بلکہ موافقت بھی کسی شمار ہی میں نہیں، سو یہ امر اور علمائے نے اگر کہا تو کچھ حرج نہیں، مگر آپ سے بہت مستبعد ہے۔

نہر کی تھک سے توقع تھی، ستم گر نکلا موم سمجھے تھے ترے دل کو، سو پھر نکلا! علاوہ ازیں آپ اور ساہل لاہوری تو اس امر کے مدعی تھے کہ ان مسائل میں ہمارے مثبت مدعا احادیث صحیحہ مترجم متفق علیہا قطعہ موجود ہیں، پھر تعجب ہے کہ احادیث صحیحہ کو چھوڑ کر احادیث ضعیف سے اجماع کی آڑ لے کر مدعا ثابت کیا جاتا ہے! اپنے دعوے سابق کی کچھ تو شرم کی ہوتی!! اور اگر ان امور سے قطع نظر کر کے اجماع مذکورہ جناب کو مفید و مثبت ادھور بھی اجماع ہے! مدعا سے جناب مان بھی لیا جائے، تو بعینہ یہی اجماع بلکہ اس سے اعلیٰ و

اکمل ہمارے مفید مدعا موجود ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حدیث لایبُولُنَّ میں علتِ نہی ہمارے نزدیک تنجیس مار ہے، اور مجتہدِ زمن کی رائے کے موافق فقط ایذائے بنی آدم واستحقاقِ لعن ہے، تو اس پر مؤلفِ مصباح نے ہم پر یہ اعتراض کیا کہ جب علتِ نہی تم تنجیس کو کہتے ہو تو قلیل و کثیر سب میں یہی کہنا چاہئے، حالانکہ مار کثیر کی تنجیس کے تم قائل نہیں، اس کے جواب میں ہم مجتہد صاحب سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ جب علتِ نہی آپ ایذائے بنی آدم کو فرماتے ہیں، اور تنجیس بالفعل کو علتِ نہی آپ نہیں مانتے، تو آپ کو بھی قلیل و کثیر متغیر و غیر متغیر سب میں یہی علتِ ماننی چاہئے، حالانکہ پیشاب کرنے سے جس پانی میں تغیر آجائے گا اس کی تنجیس بالفعل کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، سو اس کا جواب مجتہد صاحب کی طرف سے یہ ہوا کہ گو حدیث لایبُولُنَّ میں ہماری رائے کے موافق علتِ نہی ایذائے بنی آدم ہونے کی وجہ سے مار متغیر عن البجاسة کا بالفعل ناپاک ہونا ثابت نہ ہوا، اور مصداقِ حدیث سے یہ پانی خارج کیا گیا، مگر چونکہ مار متغیر کی نجاست پر اجماع ہے تو اس لئے اس حکم میں کچھ خرابی نہیں سو بعینہ یہی جواب ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، یعنی حدیث لایبُولُنَّ کی رو سے وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو ہمارے نزدیک گو بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ تمام امت کا اس پر اجماع قطعی ہے کہ مار کثیر وقوعِ نجاست سے قبل التَّغْيِيرُ کسی کے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا، گو حد کثرت میں اختلاف ہو، تو اس لئے مار کثیر حدیث مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگا، چنانچہ قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیث لایبُولُنَّ کے ذیل میں فرماتے ہیں:

واعلم انه لا بد من اخراج هذا الحديث عن
ظاهرة بالتخصيص او التقييد، لان الاتفاق
واقع على ان الماء المستبخر الكثير جداً
لا يؤثر فيه البجاسة، الى اخرا قال (ص ۳۳۷)

(جانتا چاہئے کہ اس حدیث کو خاص یا مقید کر کے اس کے ظاہری معنی سے یقیناً الگ کرنا ہوگا، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ جو پانی بہت زیادہ ہو اس میں نجاست اثر نہیں کرتی، ان کی بحث آخر تک پڑھئے)

بالجملہ جیسے اپنے اجماع کی وجہ سے حکم حدیث مذکور سے مار متغیر کو مستثنیٰ کر لیا، بعینہ اسی طرح پر ہم مار کثیر کو بذریعہ اجماع مستثنیٰ کر لیں گے، اور اس امر میں ہم اور آپ مُسَادِی رہیں گے۔

باقی رہا یہ امر کہ آپ اپنے مذہب کو نقص صریح قطعی الدلالة سے ثابت کرنے کے مدعی تھے، اور اب بوجہ مجبوری اس کے خلاف کرنا پڑا، دوسرے یہ کہ آپ کا اجماع منقولہ ہمارے اجماع کے مقابلہ میں بشرط انصاف بالخصوص آپ کے حق میں ناقص و غیر تام ہے گھماڑ، سو یہ دونوں

خرابیاں آپ کے استدلال میں ظاہر و باہر ہیں، والحمد للہ علی ذلک! مجتہد صاحب یہ جواب طویل تو آپ کے طرز اور قول کے موافق تھا۔

وجہ ممانعت کہیں پنجیس، اور جواب مختصر تحقیقی یہ ہے کہ حدیث لایبوءون فی علت ممانعت بعض افراد مار میں پنجیس اور بعض میں عدم نظافت ہے، یعنی کہیں عدم نظافت ہے

قلیل بوجہ بول پنجس ہو جائے گا، اور کثیر بوجہ نظافت موجب تنقیر طابع سلیمہ ہوگا، کما قال النووی:

وهذا النهی فی بعض المیاء للتحريم، و فی بعضها للکراهة، الی اخر ما قال (نوی ص ۱۶۷ امری) (یہ ممانعت کسی پانی میں تو حرمت کے لئے ہوگی، کسی میں کراہت کے لئے)

اور اس صورت میں ہمارا مدعا یعنی مار قلیل کا بوجہ وقوع نجاست ناپاک ہو جانا ثابت ہے، اور آپ کا اعتراض سابق مردود ہوگا، لیکن آپ کو شاید اس کے تسلیم کرنے میں کوئی خلجان ہو تو خبر جانے دیجئے، آپ کے لئے جواب اول ہی کافی ہے، اب بعد اس کے کہ ہمارا مدعا مطابق الفاظ حدیث و اقوال جمہور ہے، اور آپ نے جو حدیث لایبوءون کے معنی بیان فرمائے وہ مخالف روایت و قول علماء ہے، کسی اور امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

چند مزید حوالے | مگر آپ کے مزید اطمینان کے لئے ایک دو قول اور عرض کئے دیتا ہوں:

① رئیس المجتہدین نواب صدیق احسن خاں صاحب عون الباری میں حدیث لایبوءون

کی شرح فرما کر کہتے ہیں:

وکل ذلك مبني على ان الماء ينجس بملاقاة النجاسة (ص ۱۶۷) (یہ سب اس پر مبنی ہے کہ ناپاکی کے ملنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے)

② اور خاتم المجتہدین قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

فيكون المراد ههنا النهي عن البول في الماء، لان البائل يحتاج في مآل حاله الى التطهير به، فيستنع ذلك للنجاسة (ص ۳۲ ج ۱) (پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ یہی شخص آخر کار محتاج ہوگا کہ اسی پانی سے وضو یا غسل کرے لیکن نجاست کی وجہ سے اس کو باز رہنا پڑے گا)

③ آگے چل کر لکھتے ہیں:

قال المصنف رحمه الله تعالى: ومن ذهب (مصنف فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے حدیث ثلثین

الی خبر القلتین حمل هذا الخبر علی ما
دونهما، وخبر بیر بضاعة علی ما بلغهما
جمعاً بین الكل، انتہی، (نیل مسالک ۱)

کو اپنا مذہب بنایا ہے وہ اس حدیث کو قلتین سے کم پر
محمول کریں گے، اور بیر بضاعہ کی حدیث کو قلتین کی مقدار
پر حمل کریں گے، تاکہ تمام احادیث میں موافقت ہو جائے

اور یہ بھی یاد رکھئے کہ یہ مصنف ابن تیمیہ ابو البرکات ہیں، جن کو آپ کے قاضی صاحب بھی
علامہ عصر اور مجتہد مطلق فرماتے ہیں۔

۴) اور حجة الخلف اور ناسخ السلف مولوی نذیر حسین صاحب بذیل حدیث مذکور معیار
میں ارشاد کرتے ہیں:

”اور حدیث لَا یُبْذَلُ اس لئے معارض قلتین کی نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی

نہیں، بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو، باجماع فریقین،“ اتہی (۱۳۷)

حوالوں کا مفاد جناب مجتہد صاحب ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمائیے، ان سب کا مفاد یہ
ہے کہ حسب الارشاد: لَا یُبْذَلُ أَحَدُكُمْ فی الماء الدائم، مار قلیل یجوز ملاقات نجاست ناپاک
ہو جاتا ہے، اور آپ کا اور ہمارا نزاع فقط حدیث لَا یُبْذَلُ کے معنی میں ہو رہا ہے، تو اس امر میں
قاضی صاحب اور نواب صاحب اور ابن تیمیہ اور مولوی نذیر حسین صاحب ہمارے ہی ہم صغیر ہیں
ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں کہ قاضی صاحب اور نواب صاحب وغیرہ کا مشرب مسئلہ مار میں کیا
ہے؟ اس مسئلہ میں خواہ ہمارے موافق ہوں یا مخالف، مگر معنی حدیث لَا یُبْذَلُ میں ہمارے موافق
ہیں جس میں کہ نزاع ہو رہا ہے، یعنی مولف مصباح حدیث مذکور میں وجہ مانعت فقط ایذا واستحقاق
لعن کو فرماتے ہیں، اور ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر اور خلاف روایات دیگر اور مخالف
قول جمہور بلکہ مخالف اقوال اکابر مولف ہیں، حدیث مذکور میں سب، علت نہیں تجسس کو بتلاتے ہیں۔
اور جب ان دلائل سے یہ امر ثابت ہو گیا کہ حسب الحكم لَا یُبْذَلُ الخ مار قلیل وقوع
نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، تو اب حدیث لَا یُبْذَلُ اور الماء طہوس میں خواہ مخواہ مجتہد صاحب

۱۔ یہ مشہور ابن تیمیہ کے جہاد مجاہد ہیں، ۷۵۰ھ میں ان کی وفات ہوئی ہے، حدیث شریف میں ان کی کتاب
المستقی فی احادیث الاحکام ہے جس کی قاضی شوکانی نے آٹھ جلدوں میں نیل الاوطار کے نام سے شرح لکھی ہے ۱۲
۲۔ حجة الخلف: پچھلوں کے لئے اتھارٹی۔ ناسخ السلف: اگلوں پر قلم تنسیخ پھیرنے والے (یہ وہ القاب
ہیں جو اہل ظہر نے مولانا نذیر حسین کے لئے استعمال کئے ہیں اس لئے حضرت رحمہ اللہ نے بھی استعمال کئے ہیں) ۱۲

کو تعارض ماننا پڑے گا، اور عند التعارض حدیث لَلْبُؤْسُ لَوْ كُنَّ بِوَجْهِهِ مُتَعَدِّدَةً واجب الترجیح ہوگی، وهو المدعی، اور اگر ہماری ضد میں مجتہد العصر روایات حدیث وقول علماء کا انکار کریں، اور اپنے اکابر کا قول بھی پس پشت ڈال دیں تو پھر ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں، چشم مار روشن دل ماشاء اللہ! ع شام کہ از رقیباں دامن گشاں گزشتی!

حدیث استیقاظ کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب حدیث السماء طہور اور حدیث استیقاظ میں رفع تعارض کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

ان دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیث استیقاظ کا مدعا یہ ہے کہ برتن کے اندر مستقیق کو بدون تین دفعہ دھوئے ہاتھ نہ ڈالنا چاہئے، اور اس میں اور حدیث بیرقضا میں نہ وحدت موضوع ہے نہ محمول جو کہ شرائط تناقض میں داخل ہے، اور چونکہ محدثین اس حدیث کو باب شستن وضمویں بیان کرتے ہیں، اور خود آخر حدیث میں جملہ فَاِنَّهٗ لَا يَذْرَئُ اَيْنَ بَاثَتْ يَدُكَ موجود ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ امر بطور سنت و استحباب کے ہے، نہ کہ بطور وجوب و فرضیت کے۔

علاوہ ازیں حنفیوں میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ بعد نوم اور قبل وضو غسل یذین فرض یا واجب ہو، اور جبکہ یہ امر مذہب کے واسطے ہوا تو نہی بھی کراہت کے واسطے ہوگی، کیونکہ جملہ لَا يَذْرَئُ اَيْنَ بَاثَتْ يَدُكَ سے معلوم ہوا کہ پلید ہونا ہاتھوں کا خواب میں امر یقینی نہیں، پس مجرد توہم سے کوئی چیز فرض و واجب کیونکر ہو؟ یا حرام قطعی اور نجس کیونکر ہو سکے؟ تو پھر بعد استیقاظ ہاتھوں کا پانی میں ڈالنا علیٰ تنجیس کیونکر ہوگا؟ البتہ اگر یوں ارشاد ہوتا کہ اِنْ غَمَسَ اَحَدُكُمْ يَدَهُ فِي الْاِنَاءِ فَيَتَنَجَّسُ مَاءُهُ، تو مفید مدعاے خصم ہوتا، وَدُونَهُ خَرَطَ الْقَتَادُ، انتہی مع الاختصار۔

۱۔ ہماری آنکھ روشن، ہمارا دل خوش، یعنی بسر و چشم ہمیں منظور ہے ۱۲۔ میں خوش ہوں کہ تونقیبوں سے دامن بچا کر نکل گیا ۱۳۔ استیقاظ: نیند سے بیدار ہونا ۱۴۔ اور اس کے بغیر استدلال بہت ہی مشکل ہے ۱۵۔

اقول: وبتعین! اس جواب میں تو مجتہد صاحب نے مثل مشہورہ "ملا آں باشد کہ چپ نہ شوڈ" ہی پر عمل فرمایا ہے، اور بدون سمجھے مطلب قائل کے جواب دینے کو تیار ہو گئے، اس حدیث کا مطلب اور وہ استدلال ایسا نہ تھا کہ مجتہد زمن اس میں بے ٹھکانے بات فرماتے اب ناچار ہو کر بیان کرنا پڑا، تاکہ مؤلف مصباح کی دقیقہ سنجی و خوش فہمی کے ثبوت کے لئے ایک شاہد عدل اور بڑھ جائے۔

حدیث کا صحیح مطلب اور الماء طہور سے تعارض

سنئے! مطلب حدیث مذکور یہ ہے کہ جو شخص خواب سے بیدار ہو اُس کو پہلے اس سے کہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو لے، پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنا نہ چاہیے، اس کو

کیا معلوم کہ رات کو سوتے ہوئے اس کا ہاتھ کہاں کہاں رہا ہے؟ اس ارشاد سے ہر ذی عقل سمجھ جائے گا کہ ہاتھ دھونے کی وجہ فقط یہ امر ہے کہ شاید حالت خواب میں اس کا ہاتھ موضع نجس یا اور کسی شیء نجس سے متصل ہوا ہو، اب اس کا ہاتھ نجس کو بغیر دھوئے پانی میں ڈالنا نہ چاہیے، جس کا مطلب بدابہتہ یہ ہوا کہ اس کا ہاتھ نجس کے پانی میں ڈالنے سے بوجہ اتصال نجاست وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا، تغیر اوصاف کی نوبت آئے یا نہ آئے، اور سب جانتے ہیں کہ جو برتن متعارف ہیں ان میں پانی قلیل آتا ہے، تو اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ مار قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی نجس ہو جاتا ہے، اور خلاصہ حدیث مذکور یہ نکلا کہ:

الماء القلیل ینتجس بوقوع النجاست (تھوڑے پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو فیہ جاتا ہے)

اور اس مفہوم میں اور حدیث الماء طہور لا ینتجس شیء میں تعارض کا ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ کوئی ذی فہم اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور در صورت تعارض حدیث استیقاظ کو حدیث بیربضاعہ پر بوجہ تعددہ ترجیح ہوگی، کتبت المطلوب۔

تعارض پر اعتراض | اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب بلا تذبذب بوجہ تعصب اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث بیربضاعہ اور حدیث استیقاظ میں تعارض جب ہو کہ پہلے وحدت موضوع وحدت محمول متحقق ہووے، سو اس کا پتہ بھی نہیں کیونکہ

حدیث استیقاظ کا مفہوم یہ ہے کہ الْإِنَاءُ لَا يُغْمَسُ فِيهِ الْيَدُ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا سو اس مفہوم میں اور ارشاد الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ میں نہ موضوع ایک نہ محمول متحد، پھر تعارض ہو تو کیونکر ہو؟

جواب سبحان اللہ! منقول میں تو مجتہد صاحب کے القاب افضل المتکلمین، وزبدۃ المحدثین، وقدوة المحققین وغیرہ تھے ہی، مگر معقول میں بھی ماشاء اللہ رشکِ ارسطو، وفخرِ فلاطون ہونکے اگر یہی قاعدہ ہے تو شاید کوئی کل کو یوں نہ کہنے لگے کہ کلمہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اور أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى اور إِنَّ اللَّهَ تَالِثُ ثَلَاثَةٍ میں بھی بوجہ عدم اتحاد موضوع و محمول تعارض نہیں۔

کاش! مجتہد صاحب سے کوئی یہ تو پوچھے کہ حضرت! آپ نے جو حدیث استیقاظ کا خلاصہ یہ نکالا ہے کہ الْإِنَاءُ لَا يُغْمَسُ فِيهِ الْيَدُ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، تو اس میں ممانعتِ ادخالِ ید کی کیا وجہ ہے؟ حسبِ معروضہ بالا ظاہر ہے کہ اس کی وجہ نجاس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگر ہاتھ نجس ہوگا، تو اس کی نجاست کی وجہ سے وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا؟ سو اب اس کا مطلب آخر کے التماس کے موافق یہی نکل آیا الْمَاءُ يَنْجَسُ بِوُقُوعِ النِّجَاسَةِ اور اس میں اور حدیث پر ایضاً میں تعارض ظاہر ہے، اور وحدتِ موضوع و محمول بھی ثابت ہو گئی جس کی وجہ سے آپ کو دھوکا ہوا تھا

دوسرا اعتراض اور دوسری تقریر طویل جو مجتہد صاحب نے بیان فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مذکور میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھوں کے دھونے کا ارشاد فرمایا ہے تو یہ امر ثبوتِ سنت کے لئے ہے، نہ وجوب کے لئے اور غمّس ید کی نہیں کراہت کے واسطے ہے نہ حرمت کے واسطے، اور اس کے ثبوت کے لئے بعض وجوہ بھی بیان فرمائی ہیں، اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ بوجہ احتمالِ نجاست ہاتھ کا پانی میں ڈالنا مکروہ ہے نہ حرام، تو اس پر یہ فرماتے ہیں کہ اب وہ پانی ناپاک نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب خواب میں خود ہاتھوں کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہوا، چنانچہ جملہ لَا يَذَرُ أَيَّنَ بَأْتَتْ يَدُكَ اس پر شاہد ہے، تو اب اس کے ڈالنے کی وجہ سے پانی کیونکہ تمام نجس ہو جائے گا؟ ہاں اگر یوں ارشاد ہوتا إِنَّ غَمْسَ أَحَدِكُمْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَيَذْجَسُ مَاءَهُ، تو مفید مدعا سے خصم ہوتا، ودُونَهُ خَرَطَ الْقِتَاد۔

جواب مگر مجتہد صاحب کا یہ جواب پہلے جواب سے بھی عجیب ہے، معلوم نہیں کہ یہ عبارت مجتہد صاحب کے مفید مدعا ہے، یا بطفیل کم فہمی و ظاہر پرستی یہ عنایت بلا ارادہ ہمارے حال پر

لے برتن میں ہاتھ نہ ڈالا جائے، جب تک تین دفعہ دھونہ لیا جائے ۱۲ لے پانی ناپاکی کرنے سے ناپاک ہو جاتا، ۱۱

مبذول ہو رہی ہے، والحق صوابی

دیکھئے! مجتہد صاحب صراحۃً فرماتے ہیں کہ جس پانی میں بعد بیداری قبل الغسل ہاتھ ڈال دیا جائے گا، تو چونکہ ہاتھ کا نجس ہونا امر متوہم و محتمل ہے تو اس لئے اس پانی کو قطعاً ناپاک نہیں کہہ سکتے، مگر وہ کہا جائے تو درست ہے، سواب ہم مجتہد صاحب التماس کرتے ہیں کہ اگر ہاتھ کا نجس ہونا محقق ہوتا تو پھر اس پانی کے باب میں کیا حکم ہوگا؟ حسب ارشاد سامی ظاہر ہے کہ در صورت احتمال نجاست مکروہ تھا تو اب یقینی نجس ہوگا۔

ہمارا نزاع اس امر میں نہیں کہ در صورت احتمال نجاست پانی مکروہ ہے یا حرام؟ بلکہ آپ کے ارشاد کے موافق ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس صورت میں نجاست کے لئے ہے، ہمارا اور آپ کا نزاع تو فقط اس امر میں ہے کہ جب نجاست مارِ قلیل میں واقع ہو جائے اور ہم کو اس کا علم بھی ہو، تو اب وہ پانی ہمارے نزدیک طاہر ہوگا یا غیر طاہر؟ سو یہ امر حدیث سے اور نیز آپ کے اقرار سے محقق ہو گیا کہ جب ہاتھ کے نجس ہونے کا یقین ہوگا تو پھر پانی بھی یقیناً ناپاک ہوگا، اور اب عبارت مرقومہ جناب ان غُفَسَ أَحَدُكُمْ يَدَكَ فِي الْإِنَاءِ فَيَكْنَجَسُ مَاءُهُ، جس کے ثبوت کی آپ کو امید نہ تھی، اور آپ تواضعاً دُونَكَ خَرَطُ الْفِتَادِ اس کے ثبوت کے بارے میں فرماتے تھے، بعنایت ایزدی آپ ہی کے کلام سے محقق و ثابت ہو گئی۔

مجتہد صاحب! لوگوں میں یہ مشکل مشہور ہے کہ ”دانا دشمن بہتر ہے نادان دوست سے“ اور ہم آپ کی اس قسم کی بے ارادہ عنایتوں کو دیکھ کر بے ساختہ یوں کہتے ہیں کہ ”نادان دشمن بہتر ہے دانا دوست سے“، اور اس کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عنایتیں جو بے ارادہ ہمارے حال پر مبذول ہیں، دلیل کافی و حجت شافی ہیں۔

چند حوالوں سے اثبات مدعا | الفاظ حدیث اور اقرار جناب کے موافق تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا، مگر بزرگوار آپ کے مزید اطمینان کے لئے دو ایک

سند معتبر بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

① دیکھئے! صاحب مجمع البحار حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

كان اهل الحجاز يستنجون بالانجاء
وبلادهم حارة، فاذا ناموا عرقوا
فلا يؤمن ان تطوف يدك على موضع
(اہل حجاز پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے، اور ان کا ملک گرم ملک ہے، جب وہ سو جاتے تھے تو پسینہ آتا تھا، تو اب یہ خطرہ بجا تھا کہ سونے کے وقت ان کا

نَجِسٍ، اَوْ عَلَى بَثْرَةٍ اَوْ قَمَلَةٍ وَغَيْرِهَا
وَفِيهِ: اَنْ الْمَاءَ الْقَلِيلَ اِذَا وَكَّرَ
عَلَيْهِ نَجَاسَةٌ تَنْجَسُ وَاِنْ قَلَّ
وَلَمْ يَتَغَيَّرْ، اَنْتَهَى (ص ۶۱ ج ۴)

ہاتھ ناپاک جگہ پر لگ جائے، یا پھوڑے پھنسی یا جوں کھل
وغیرہ پر پڑ جائے، اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو
گیا کہ جب تھوڑے پانی میں ناپاکی گر جائے گی تو وہ
ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ ناپاکی تھوڑی ہو اور پانی
کا کوئی وصف نہ بدلا ہو)

اس عبارت سے مطلب حدیث اور استدلال مذکور صراحتہً محقق ہو گیا۔

③ مجمع البحار کے تکرار میں ہے:

وَالنَّهْيُ لِلتَّنْزِيهِ إِلَّا اِذَا تَيَقَّنَ بِنَجَاسَةِ الْيَدِ
(ص ۶۱ ج ۵)

(نہی تنزیہی ہے، مگر جبکہ ہاتھ کی ناپاکی کا یقین ہو)

اس جملہ سے مدعاے سابق جس کا آپ نے بھی اقرار کیا تھا، بہت وضاحت سے ثابت ہو گیا۔
③ نووی شرح مسلم میں ہے:

وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ دَلَالَةٌ لِّمَسَائِلَ كَثِيرَةٍ
فِي مَذْهَبِنَا وَمَذْهَبِ الْجُمْهُورِ، مِنْهَا:
اَنْ الْمَاءَ الْقَلِيلَ اِذَا وَرَدَتْ عَلَيْهِ
نَجَاسَةٌ نَجَسَتْهُ وَاِنْ قَلَّتْ وَلَمْ
تُغَيِّرْهُ فَاتَّهَتْ تَنْجَسُهُ، لِاَنَّ الَّذِي
تَعَلَّقَ بِالْيَدِ وَلَا يُرَى قَلِيلٌ جِدًّا،
وَكَانَتْ عَادَتُهُمْ اسْتِعْمَالُ الْاَوَانِي الصَّغِيرَةِ
الَّتِي تَقْصُرُ عَنْ قُلْتَيْنِ بَلْ لَا تَقَارِبُهُمَا،
اَنْتَهَى (ص ۱۹ ج ۳ مری)

(اس حدیث میں ہمارے اور جمہور کے مذہب کے بہت
سے مسئلوں کی دلیل ہے، منجملہ ان کے یہ ہے کہ جب ماب
قلیل میں ناپاکی گر جائے گی تو وہ پانی کو ناپاک کر دیگی،
اگرچہ وہ ناپاکی قلیل ہو اور پانی کی رنگت وغیرہ کو نہ
بدلے، کیونکہ سونے کی حالت میں جو ناپاکی ہاتھ کو لگ
جائے اور نظر نہ آئے وہ بہت ہی کم ہوگی، اور عربوں
کی عادت تھی کہ وہ ایسے برتن استعمال کیا کرتے تھے
جو قُلْتَيْنِ سے چھوٹے ہوتے تھے، بلکہ ان کے قریب قریب
بھی نہیں ہوتے تھے)

④ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مسنوی میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

وَلَوْ غَسَّ قَبْلَ الْغَسْلِ وَلَا يَعْلَمُ نَجَاسَةً
كِرَّةً وَلَا يَفْسُدُ الْمَاءُ، اَنْتَهَى (ص ۴۲)

(اور اگر دھونے سے پہلے ہاتھ ڈال دیا اور ناپاکی سے
واقف نہ تھا تو مکروہ ہے، اور پانی ناپاک نہ ہوگا)

اس عبارت سے بذریعہ ذوق سلیم یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ علم اور تیقن نجاست کے وقت
وہ پانی کراہت سے بڑھ کر فاسد و نجس ہو جائے گا، اور جو مطلب عبارت تکرار کا صراحتہً تھا، اس

عبارت میں اسلوب کلام و اشارہ جلی سے مفہوم ہوتا ہے۔

⑤ اور یہی مدعا فتح الباری کی اس عبارت کا ہے:

وخرج بهذا لاء البرك والحياض التي لا
تفسد بقمس اليد فيها على تقدير نجاستها
فلا يتناكولها النمل، والله اعلم (ص ۲۶۲ ج ۱)
(انارہ برتن) کے ذکر سے تالاب اور گڑھے نکل گئے
جو ہاتھ ڈالنے سے ناپاک نہیں ہوتے ہاتھ کے ناپاک
ہونے کی صورت میں بھی پس نہی ان کو مشتمل نہ ہوگی
تعجب ہے کہ اس حدیث میں مجتہد صاحب نے کوئی بات ٹھکانے کی نہ فرمائی، بلکہ ہاتھ
یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب طریقہ استدلال ہی کو نہیں سمجھے۔

حدیث ولوغ کلب کی بحث

اب اس کے بعد حدیث ولوغ کلب کے تعارض کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں:
قولہ: آگے ہی حدیث ولوغ کلب! وہ بھی مناقض حدیث بیرضاعہ کی نہیں بچند وجوہ،
اولاً بایں کہ اس حدیث اور حدیث بیرضاعہ میں وحدت موضوع نہیں، اور بغیر وحدت
موضوع تناقض متحقق نہیں ہو سکتا۔

اقول: بعون اللہ و قوتہ! ہمارے مجتہد صاحب کو اس موقع میں سخت دشواری پیش آرہی
ہے، کیونکہ موافق مشرب مجتہد صاحب ان احادیث میں اور حدیث بیرضاعہ میں تعارض تو ہو گیا،
مگر اب اس کے رفع میں دقت پیش آرہی ہے جس کی وجہ سے مجتہد صاحب تا دیلات رکسکہ
پیش کر کے دامن گزاری کرنا چاہتے ہیں، اور دعویٰ عمل بالحدیث تو کبھی کا خاک میں مل گیا،
اب تو اگر کسی کا قول بھی موافق و موید نکل آئے تو بہت غنیمت ہے، بلکہ کوئی ڈھکوسلا عقلی
سرسری، دھوکہ دہی عوام کے لئے ہاتھ آجائے تو موافق مثل الغریق یکتشبت بکلی حشیش
بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی ہے۔

آنکہ شیراں را کند روبرہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

۱۔ ولوغ کلب: کتے کا برتن میں منہ ڈالنا ۱۱۔ ڈوبتا تنکے سے چٹکنے، ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ۱۲۔
۱۳۔ وہ بات جو شیروں کا مزاج لوٹری جیسا کر دیتی ہے، وہ محتاجی ہے، محتاجی ہے اور محتاجی ۱۴۔

خیر پہلی دونوں حدیثوں کے رفع تعارض کی حقیقت تو ظاہر ہو چکی، اب حدیث ولوغ کلب کے تعارض کو رفع کرتے ہیں، اور اس کی تین وجہ بیان فرماتی ہیں، سوا اول وقوع تعارض کی کیفیت عرض کرتا ہوں، اس کے بعد رفع کی حقیقت آپ ان شاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گی۔

حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب | جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي اِنَاءٍ اَحَدِكُمْ

فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ جس کا مطلب یہ ہے کہ کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات دفعہ دھونا چاہئے، تو اس سے ہر ذی فہم برداشتہ یہی سمجھے گا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا، حتیٰ کہ اس کی نجاست کا اثر برتن میں بھی اس درجہ پہنچا کہ شارع علیہ السلام نے اس کے سات مرتبہ دھونے اور پاک کرنے کا ارشاد فرمایا۔

تاویل باطل | اور اب اس حدیث کے یہ معنی سمجھنے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے دھونے کو فرمایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا،

ظاہر حدیث والفاظ حدیث کو ترک کر دینا ہے، اور اگر یہی تاویلات ہیں تو خروج مذی کا حکم جو آپ نے فرمایا ہے: يَغْسِلُ ذَكَرَكَ وَيَتَوَضَّأُ اس کے معنی بھی یہ ہو سکتے ہیں کہ غسل ذکر اور وضو کا ارشاد ہے، اس سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ پہلا وضو جاتا رہا؟ شاید یہ امر بقول آپ کے محض نظافت و ازدیاد طہارت یا فقط تعبّد کے لئے ہو، لا وُضُوءَ اِلَّا مِنْ صَوْتٍ اور یا یَحْجُزُ میں بھی یہی تاویل بعینہ جاری ہو سکے گی، اور ارشاد: اِذَا وَجَدَ اَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَاشْكَلَ عَلَيْهِ اَخْرَجَ مِنْهُ شَيْئًا لَا ؟ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا اَوْ يَجِدَ رِيحًا کے تو بڑے شد و مد کے ساتھ معنی بیان کئے جائیں گے کہ بوقت اشکال و اشتباہ اور در حالت سماع صوت و وجدان ریح فقط مسجد سے نکل جائے، یا نکلنے کا امر فرمایا ہے نقص وضو سے اس حدیث کو کیا علاقہ؟ واقعی حدیث دانی ایسی ہی ہونی چاہئے، اور تحقیق و

۱۔ اپنی شرمگاہ دھو ڈالے اور وضو کرے ۲۔ تَعَبُّدٌ: عبادت کرنا یعنی ثواب کی نیت سے کوئی کام کرنا ۳۔ وضو نہیں ہے مگر آواز (پاد) سے یا بدبو (گوز) سے ۴۔ جب کوئی اپنے پیٹ میں کچھ (خلش) محسوس کرے، پھر یہ نہ جان سکے کہ آیا اس کے پیٹ سے ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو مسجد سے اس وقت تک (وضو کے لئے) باہر نہ نکلے جب تک آواز یا بدبو محسوس نہ کرے ۵۔

تدقیق اسی کا نام ہے!

علاوہ ازیں اس قسم کی تاویلات اہل رائے اور اجتہاد کریں تو کریں، مگر آپ
تراجمی زبید | حضرات اہل ظاہر کو _____ جن کا منہ بھائے عمل و مَطَرَحِ نظر ظاہر
 الفاظ ہیں _____ ایسا کرنا اور تاویلاتِ ضعیفہ کی وجہ سے ظاہر الفاظ کو متروک و مُؤَوَّل کرنا
 منجملہ علاماتِ قیامت نہیں تو اور کیا ہے؟!

دیکھئے! عامل بالحدیث ایسے ہوتے ہیں جیسے داؤد ظاہری، جو منجملہ
ظاہریت کا کمال | ائمہ اہل ظاہر ہیں، حدیث لَا یَبُولُونَ أَحَدُ کَرَفِ الْمَاءِ الدَّائِعُکَا
 مطلب فرماتے ہیں کہ پانی میں پیشاب نہ کرے، اور اگر کیا کرایا ہوا کہیں سے لے کر ڈال دے،
 یا پاخانہ اس میں گرا دے تو کچھ مضائقہ نہیں، چنانچہ نووی وغیرہ نے اس کو نقل کیا ہے، ایک
 ہمارے مجتہد صاحب سلبہ ہیں کہ باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ایسی تاویلات گھڑتے ہیں کہ
 بے چارے اہل رائے و قیاس بھی منہ ٹکٹے رہ جاتے ہیں۔ ۵

وجد و منع بادہ اسے زائد چہ کافر نعمتیت دشمن نے بودن و ہمرنگِ مستانِ زیستن
 حدیثِ بیرئناضہ ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ بوجہ ارشادِ الماء طہورٌ لَا یَنْجَسُهُ شَیْءٌ، علمائے
 ظاہر یہ فرماتے ہیں کہ پانی بوجہ وقوعِ نجاست نہ قبل تغیرِ ناپاک ہوتا ہے نہ بعد تغیر، اور وہ
 زیادتی جو بطور استثنا واقع ہے وہ بوجہ ضعفِ لائقِ عمل نہیں، اور ایک ہمارے مجتہد صاحب
 ہیں کہ کبھی اُسی زیادتیِ ضعیف سے استدلال کرتے ہیں، کبھی بحوالہ شوکانی، ابنِ منذر و ابنِ
 مُلَکْن کی تقلید کی جاتی ہے، اور مضمونِ زیادتِ مذکورہ کو اجماعی قرار دے کر بے چارے اہل ظاہر
 کو درپردہ مخالفِ اجماع کہا جاتا ہے، حضرات اہل ظاہر کی طرف سے بطور حسرت میں ہی عرض
 کئے دیتا ہوں۔ ۵

کس نیا موختِ علم تیراژ من کہ مُراعَاقبتِ نشانہ نہ کرڈ

۱۷ آپ کو زبید نہیں دیتا ۱۲ ۱۵ مَطَرَحِ : ڈالنے کی جگہ ۱۶ نووی شرح مسلم ص ۱۸ ج ۳ مصری ۱۲
 ۱۷ جھوٹا اور شراب کو حرام بتانا، ارے زائد کسی نعمت کی ناشکری ہے: شراب کا دشمن ہونا اور ستوں
 کی طرح جینا! ۱۲ ۱۵ صاحبِ مصباح نے یہ لکھا ہے: علاوہ برآں یہ کہ علامہ ابنِ منذر اور ابنِ ملکن
 نے تصریح کی ہے کہ اس زیادت کے مضمون پر اجماع واقع ہو گیا ہے، چنانچہ شوکانی نے دراری مُضِیہ میں لکھا
 ہے (ص ۹۹) ۱۲ کسی نے نہیں سیکھا ہے تیرا اندازی کا فن مجھ سے: مگر بالآخر اس نے مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے ۱۲

سچ ہے جب کسی پر سخت وقت آتا ہے تو ایسے وقت میں دوست دشمن یکساں نظر آتے ہیں، بالجمہ یہ امر سخت حیرت ناک و تعجب خیز ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوتِ عمل بالحدیث و انکار عن الرأی و القیاس، حدیث و لو بغ کلب میں ایسے ظاہر و باہر الفاظ کو چھوڑ کر اس کی تاویلیں بعید فرمادیں، نہ اپنے مشرب کا خیال رکھا نہ علمائے ظاہر کی موافقت و مخالفت کو دیکھا، بلکہ بروئے انصاف حدیث مذکور کے ایسے معنی لئے کہ جو خلافِ جمہور ہیں۔

دوسروں کا عیب، اپنا ہنر! دیکھئے! شروع کتاب میں صفحہ ۳ پر آپ کے بحوالہ اشاعت النسخہ مولانا محترم علی صاحب مرحوم کی اول تو تعریف لکھی ہے اور آخر میں ان کا عیب بیان کیا ہے کہ انھوں نے تحفۃ الاختیار ترجمہ مشارق الانوار میں اکثر جگہ ظاہر حدیث کا خلاف کیا ہے، پھر تعجب ہے کہ جو اعتراض آپ اوروں پر کرتے ہیں اس میں مبتلا ہوتے ہیں!!

دیکھئے! آپ بھی اس موقع میں پیاس مشرب روایات مذکورہ کی کیسی تاویلات بعیدہ کرتے رہے ہو کہ خلافِ ظاہر حدیث و مذہب جمہور ہیں، پھر تعجب ہے کہ اور تو اہل الرأی و مخالف حدیث شمار کئے جائیں، اور آپ وہی اچھے خاصے عامل بالحدیث!! اس نام کے صدقے جس کی بدولت احسن رہوں اور کروں جو چاہوں

اہل حدیث ہونے کا معیار اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ آج کل عامل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ فقہاء و علماء دائمہ مجتہدین کے اوپر طعن و تشنیع کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، یعنی چاہو ظاہر حدیث کو ترک کرو اور کیسی ہی تاویلات بعیدہ و رکیکہ محض رائے و قیاس سے گھڑ کر احکام نصوص میں تصرف کر لو، کچھ مضائقہ نہیں، مگر مجتہدین و مقلدین کا اظہار مخالفت کئے جاؤ، عامل بالحدیث اور مروج سنتِ سنّیہ شمار ہوئے جاؤ گے، افسوس یہ نہیں سمجھتے! ۱۷

اے ذوق نہ کرو میں آمیزشِ ظلمت کیا کام تیرے کا محبت میں علی کی؟

تاویل باطل کی تردید! خیر! آپ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجئے، مگر ہماری باتوں کا جواب باضواب دیجئے، اور اگر کوئی اس پر بھی نہ مانے، اور خواہ مخواہ حدیث و لو بغ کلب میں خلافِ ظاہر تاویل کرنے سے باز نہ آئے، تو اس کا کیا جواب کہ:

①

حدیث مسلم و نسائی میں یہ لفظ ہیں: إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي أَنْاءِ أَحَدٍ كَرَفْلِيْرُقَةٍ ثُر

لِغَسَلِهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ یعنی اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو اگر سات دفعہ دھونا چاہیے، تو اگر کتے کے منہ ڈالنے سے وہ چیز نجس نہیں ہوتی تو اس کے گرانے کا حکم فرمانا تصبیح مال ہوگا، وهو ممنوع بعینہ یہی مضمون فتح الباری میں موجود ہے:

وزاد مسلم والنسائی من طریق علی بن مسہر
عن الاعمش عن ابی صالح وابی زبین عن
ابی ہریرۃ رضی فی هذا الحدیث "فَلْيُرْقَہُ" وهو
يُقَوِّی الْقَوْلَ بِأَنَّ الْغَسْلَ لِلتَّنَجِيسِ، إِذِ
الْمُرَاقِ أَعْمَرُ مَنْ أَنْ يَكُونَ مَاءً أَوْ طَعَامًا، فَلَوْ
كَانَ طَاهِرًا لَمْ يُؤْمَرْ بِإِرْقَاقِهِ، لِذَلِكَ عَنْ إِيضَاعِ
الْمَالِ، أَنْتَی (ص ۲۵ ج ۱)

(مسلم اور نسائی نے علی بن مسہر کی سند سے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں فَلْيُرْقَہُ کا لفظ بھی بڑھایا ہے، یعنی اس کو اوندھا دو، اس لفظ سے اس قول کی تقویت ہوتی ہے کہ یہ دھونا ناپاکی کے باعث ہے، کیونکہ جس کو اوندھایا جائے گا وہ پانی بھی ہو سکتا ہے اور کھانا بھی، تو اگر پاک ہوتا تو اس کے گرانے کا قطعاً حکم نہ ہوتا، کیونکہ مال کو ضائع کرنا ممنوع ہے)

اور یہی مضمون بعینہ امام نوویؒ نے بیان فرمایا ہے، مگر اخیر میں اتنا اور زیادہ کیا ہے:

(یہی مذہب ہے ہمارا اور جمہور کا کہ جس چیز میں کتا منہ ڈال دے وہ ناپاک ہو جاتا ہے)

وهذا مذہبنا ومذہب الجماهير انہ
يَكْتَسِبُ مَا وَلَعَ فِيهِ (ص ۱۲ ج ۳ مصری)

(۲) اور اس سے بھی بڑھ کر لیجئے مسلم کی ایک روایت میں ہے: قَالَ: طَهُورٌ إِنَّا أَحَدُكُمْ

إِذَا وَلَعَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَهْنًا بِالنَّثْرَابِ، یعنی جب کتا کسی کے برتن میں منہ ڈالے تو اس کے پاک کرنے کی یہ صورت ہے کہ سات دفعہ دھوئے، اور اول مرتبہ مٹی بھی مل لے۔ لفظ "طہور" سے بوضاحت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ برتن کتے کے منہ

ڈالنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا، اور جب سات مرتبہ دھویا جائے گا اس وقت پاک ہوگا، اور وجہ غسل کی نجاست ہی ہے، وهو المذعی

اور اسی مطلب کی طرف نوویؒ اشارہ کرتے ہیں، اور شرح اس حدیث میں کہتے ہیں:

(اس میں امام شافعیؒ اور ان حضرات کے مذہب کی واضح دلیل ہے جو نجاست کلب کے قائل ہیں، کیونکہ پاکی دیکھی چیزوں سے واجب ہوتی ہے، حدیث

ففيه دلالة ظاهرة لمذہب الشافعي وغيره رضي الله عنه ممن يقول بنجاسة الكلب، لان الطهارة تكون عن حدث

اونچیں، ولیس هنا حدث، قعین النجس، سے یا نجس ہے، اور یہاں یہ حدیث تو ہے نہیں پس انتہی (ص ۱۸۲ ج ۲ مصری) لا محالہ نجس ہوگا

اور فتح الباری وغیرہ نے بھی یہی مضمون بیان فرمایا ہے پھر حیرت ہے کہ باوجود اس قدر تصریحات حدیث و علمائے حدیث کے حدیث ولوغ کلب میں تصرفات و تاویلات بلا دلیل کی جاتی ہیں، اور حدیث ولوغ کلب میں قاضی شوکانی، و نواب صاحب، و مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے اقوال بھی موافق جہور موجود ہیں، نیل الاوطار و عون الباری و معیار کو ملاحظہ فرمائیے۔

حدیث ولوغ اور حدیث بیرضاعہ میں تعارض الحمد للہ! جب حدیث مذکور کے معنی، الفاظ حدیث و اقوال علماء معتبرین سے

یہ معلوم ہو گئے کہ حکم غسل کی وجہ نجاست ہی ہے اور محقق ہو گیا کہ مارِ قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی ناپاک ہو جاتا ہے، تو اب یہ امر خوب واضح ہو گیا کہ حدیث ولوغ کلب میں اور حدیث بیرضاعہ میں موافق اس معنی کے جو مجتہد صاحب اس کے مراد لیتے ہیں، یعنی الف لام کو استغراق کے لئے کہہ رہے ہیں۔ تعارض واقع ہو گیا، کیونکہ حدیث ولوغ کے معنی تو حسب التماس سابق یہ ہوئے کہ الماء القلیل یتنجس بوقوع النجاسة فیہ، یعنی مارِ قلیل بحدوث وقوع نجاست ناپاک ہو جاتا ہے، اور حدیث بیرضاعہ کا مطلب موافق ارشاد مجتہد صاحب یہ ہو کہ الماء قلیلاً کان او کثیراً لا یتنجس بوقوع النجاسة فیہ، یعنی پانی قلیل ہو خواہ کثیر بوجہ وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور ان دونوں مضمونوں میں تعارض و تخالف ایسا ظاہر ہے کہ ہر کوئی بدابہتہ سمجھتا ہے۔

پہلی توجیہ اب ہمارے مجتہد صاحب نے اپنے نزدیک اس تعارض کو تین طرح سے دو فرمایا ہے اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث ولوغ کلب اور بیرضاعہ کی حدیث میں اتحاد موضوع نہیں، جو کہ منجملہ شرائط تناقض ہے۔

مگر اصرار کرنے جو ابھی تقریر تعارض بیان کی ہے، اس سے اس توجیہ کا ابطال ظہر من الشمس ہے، ضرورت اعادہ نہیں، اور آپ کے ارشاد کے بموجب تو لا إله إلا الله، اور ان الله ثالث ثلثة میں بھی تعارض نہ ہوگا، کیونکہ اتحاد موضوع و محمول جو منجملہ شرائط تناقض ہے، مفقود ہے، کما قد سابقاً علاوہ ازیں جناب مجتہد صاحب کو یہ تمیز نہیں کہ تناقض مطلق اور تعارض میں فرق، مطلقہ اہل معقول اور جبر ہے، اور تعارض اور تباین

اور چیز، وہ خاص ہے یہ عام، اور وحدت ثمانیہ جو آپ نے بیان کی ہیں جن میں وحدت موضوع و وحدت محمول بھی داخل ہے، وہ شرائط تناقض مصطلحہ کے لئے ضرور ہیں، تعارض و تباین کے لئے ان کی ضرورت نہیں، تھنیہ: کُلُّ انسان حیوان، اور لَا شَيْءَ مِنَ الْجِسْمِ بِحَيَوَانٍ میں تناقض نہیں ہاں تعارض و منافات بے شک ہے، معقول کے چھوٹے چھوٹے رسالے پڑھنے والے بھی اس بات کو جانتے ہیں، اور ہمارا مدعا ثبوت تعارض و منافات پر موقوف ہے نہ کہ ثبوت تناقض پر آپ نے خواہ مخواہ اس قصہ فضول میں اپنی ٹانگ پھنسائی، اور دخل در معقولات دے کر اپنی معقول دانی مثل منقول دانی کے ظاہر فرمائی، ایسے ہی اندیشوں کی وجہ سے اکابر دین نے فلسفہ اور معقول سے لوگوں کو روکا ہے۔

دوسری توجیہ رفع تعارض کی یہ فرماتے ہیں:

قولہ: ثانیاً بایں کہ یہ حدیث خفیوں کے نزدیک منسوخ ہے، کما قال الشیخ عبدالحق رحمہ

اقول: مطلب مجتہد صاحب کا یہ ہے کہ حدیث دلویغ کلب گو حدیث بیربصاعہ کے مخالف ہو، مگر حنفیہ اس کو منسوخ کہتے ہیں، اور جب منسوخ ہوئی تو اس سے ہمارے مقابلہ میں استدلال لانا باطل ہے، مگر مجتہد صاحب نے بات ٹلانے کے لئے فقط یہ فرما دیا کہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی کچھ تفصیل نہ کی۔

تسلیم مستحب ہے | سو سنئے! اس حدیث سے دو امر ثابت ہوتے ہیں: اول تو کتے کے منہ ڈالنے سے طرف و مظروف کا ناپاک ہو جانا، کما تمز مفصلاً دوسرے اس حدیث سے ساتھ دفعہ اس برتن کا دھونا ثابت ہوتا ہے، سو امر اول تو جہور کے نزدیک مسلم، کما تمز، ہاں امر ثانی میں فقہاریں اختلاف ہے، بعض علماء رسات دفعہ دھونے کو ضروری فرماتے ہیں، اور بعض ائمہ مرتبہ کے قائل ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک مثل اور نجاسات غلیظہ کے تین دفعہ دھونا کافی ہے اور رسات دفعہ دھونا اولیٰ و افضل ہے، منسوخ کہنے کی کچھ حاجت نہیں، چنانچہ آپ کے قاضی صاحب نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

وَذَهَبَتِ الْعِثْرَةُ وَالْحَنْفِيَّةُ إِلَى
عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ لُعَابِ الْكَلْبِ
وغيره من النجاسات، وحملا
حدیث السَّبْعِ عَلَى الْمَذْهَبِ،

(اور عمرت (یعنی فرقہ زیدیہ) اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کتے کے لعاب اور دوسری ناپاکیوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور رسات مرتبہ دھونے کی حدیث کو استہجاب پر محمول کرتے ہیں، اور ان حضرات نے حضرت

واحتجوا بما رواه الطحاوی
والدارقطنی موقوفاً علی ابی ہریرۃ
انہ یغسل من ولوغہ ثلاث مراتٍ
وهو الراوی للغسل سبعة فثبت
بذلك نسخ السبع، الى اخره
(ص ۳۲۷ ج ۱)

ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کے اُس فتوے سے استدلال کیا ہے جس
کو امام طحاوی اور دارقطنی نے روایت کیا ہے کہ کتے
کے منہ ڈالنے سے تین مرتبہ دھویا جائے گا، دراصل عاید
حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ ہی ساتھ ساتھ مرتبہ دھونے کی حدیث
کے راوی ہیں پس اس سے ساتھ ساتھ مرتبہ دھونے کا نسخ
ہونا ثابت ہوا کہونکہ وہ روایت منسوخ ہوگی جیسی
راوی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہوگا)

تو اول تو ہم عدد سبع کو ندب و استحباب پر محمول رکھیں گے۔

اور اگر اور روایات اور قواعد کی وجہ سے منسوخ بھی کہیں گے تو امر اول کو منسوخ نہیں کہتے
فقط امر ثانی کو منسوخ نہیں گے یعنی نجاست سورکلب کو منسوخ نہیں کہتے، بلکہ ساتھ ساتھ دفعہ
غسل کے ضروری ہونے کو منسوخ کہتے ہیں، اور یہ قاعدہ کسی کے نزدیک مسلم نہیں کہ حدیث واحد
کے ایک جملہ کے منسوخ ہونے سے تمام حدیث کا منسوخ ہو جانا ضروری ہے، ورنہ حدیث: **وَإِذَا
رَكَعْتُمْ فَأَرْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لَكُمْ حَمْدَهُ، وَإِذَا صَلَّيْتُمْ جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا** جمعہ میں منسوخیت جملہ اخیرہ سے تمام حدیث کو منسوخ
کہنا ہوگا، تو اب آپ کی توجیہ ثانی بھی محض دھوکہ کی ٹیٹی ہی نکلی۔
تیسری توجیہ اب توجیہ ثالث سنئے! فرماتے ہیں:

قولہ: ثاثا بایں کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ یہ حکم تعبیدی ہو؟ کیونکہ شریعت میں ہمارے

بہت سے احکام تعبیدی بھی موجود ہیں، کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو؟
خصوصاً جبکہ یہ لحاظ کیا جائے کہ اگر حکم بسبب نجاست کے ہوتا تو کم ساتھ ساتھ مرتبہ سے بھی لکھا جاتا

چشم باز کردی | **اقول:** مجتہد صاحب! آپ نے تو تمام قوت مؤوکہ اسی موقع میں صرف
کردی، سو آپ تو مجتہد ٹھیرے، آپ تو تاویل میں بھی طرح طرح کی ایجاد

جب امام رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرد، اور جب رکوع سے سر اٹھائے تو تم بھی اٹھاؤ جب سمع اللہ
بن حمد کہے تو تم رہنا لک الحمد کہو اور جب بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی سبکے سب بیٹھ کر نماز پڑھا کر (مشکوٰۃ شریف حدیث
۱۲ مؤوکہ، تاویل کرنے والی ۱۲)

کر سکتے ہیں، ہم بے چارے مقلدِ بجز اس کے کہ کسی کی تقلید کریں اور کیا کر سکتے ہیں؟ تو اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر ہماری سمجھ میں بھی حدیثِ بیرِ بُضَاعہ کی آپ کے فرز کے موافق بعض تاویلیں آتی ہیں، اور وہ تشریح و تنقیح جو کہ حدیثِ بیرِ بُضَاعہ کے مابین بالتفصیل گزر چکی ہے وہ اب آپ کے مقابلہ میں بے سود و فضول معلوم ہوتی ہے، خیر مَضیٰ ماضی، مگر اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر یوں سمجھ میں آتا ہے کہ:

① شاید حدیثِ بیرِ بُضَاعہ منسوخ ہوگئی ہو، آخر شریعت میں بہت سے احکام منسوخ ہوئے، اور ہر ایک امر کی خبر ہم تلک آتی کیا ضرور ہے؟

② یا الماء طهورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ میں لفظ ”لا“ زائد ہو، آخر بعض آیاتِ قرآنی میں بھی لفظ ”لا“ زائد آیا ہے۔

③ یا حضرت ختنی مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ ”لا“ فرمایا ہی نہیں، راوی کی غلطی سماعت یا سہو کی وجہ سے یہ لفظ زائد ہو گیا ہو، آخر سماعت میں خطا کا واقع ہونا اور سہو ہو جانا سب سے ہو جاتا ہے، اور بلکہ ان تینوں امر کی دلیل احادیث و لوغِ کلب و استیقاظ و ثلثین و لَا يُؤْتَلَقُ وغیرہ ہو سکتی ہیں۔

④ یا یوں کہتے کہ لفظ ”مار“ کا زبانِ عرب میں چشمہ پر بھی اطلاق آتا ہے، تو حدیثِ مذکور میں بھی ”مار“ سے چشمہ مراد ہو۔

⑤ یا لفظ ”شئی“ کی صفت محذوف مانی جائے، اور اس کی تقدیر الماء طهورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ طاهرٌ نکالی جائے، اور مطلب یہ ہوگا کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ سے عرض کیا کہ بیرِ بُضَاعہ میں نجاسات واقع ہوتی ہیں، تو آپ نے قاعدہ کلیہ فرما دیا کہ پانی اپنی اصل سے پاک ہے، جب اس میں کوئی شئی طاہر واقع ہوگی اس کی صفت نہ بدلے گی، ہاں اگر نجاست واقع ہوگی تو اب اس کی طہوریت جاتی رہے گی۔

کیسے افسوس کی بات ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عملِ دیدہ و لیری | بالحدیث ظاہر الفاظ کو چھوڑ کر اور لفظ فَلْيُرَقَّہُ اور لفظ طہور سے جو حدیثِ ولوغ میں واقع ہے بالکل قطع نظر فرما کر محض قیاس اور رائے غیر مدلل سے اس کے مقابلہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ کیوں نہیں جائز کہ یہ حکم تعبُّدی ہو؟ اور کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو؟ یا لَلْعَجَبِ وَلِضِيعَةِ الْاَدَبِ !! اے ہائے تعجب! ادب کے ضائع ہونے پر ۱۲

الحمد للہ! مجتہد صاحب نے حدیث استیقاظ و ولوغ کلب و حدیث لایَبُولُنَّ کے معارض حدیث بیرِ بُضَاعہ نہ ہونے کی جو وجوہ بیان کی تھیں، ان سب کا رکیک و ضعیف و وہمی و خیالی ہونا متحقق ہو گیا، اور ہر ایک امر کے جواب الفاظ و قرآن حدیث و اقوال شراح حدیث سے بوجہ متعددہ ظاہر ہو گئے۔

الماء طهور کی بحث کا تتمہ

اب یہ عرض ہے کہ عمدہ اور اولیٰ تو یہی تھا کہ حدیث بیرِ بُضَاعہ میں الف لام مفیدِ عہد مانا جائے، تاکہ احادیث مذکورہ صحیحہ سے تعارض نہ ہو، اور کسی تحتِ قویۃ سے الف لام کا استغراقی ہونا، باوجودِ معنی، مجتہد صاحب سے ہونہ سکا، کما مَرْمَضًا۔

اور اگر یہاں خاطرِ مجتہد صاحب الف لام کو مفیدِ استغراقی ہی مانا جائے، تو پھر حدیث بیرِ بُضَاعہ اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض لازم آئے گا، اب اگر یہ تعارض بجنسہ مانا جائے، اور احد الطرفین میں سے کسی کی تاویل نہ کی جائے، تو پھر ظاہر ہے کہ حدیث بیرِ بُضَاعہ کو متروک و منسوخ، اور ان احادیث کو بوجہ قوت و صحت تام معمول بہ ماننا پڑے گا، اور چونکہ ان دونوں صورتوں میں مجتہد صاحب کا مطلب بالکل گاؤ خورد ہوا جاتا تھا، تو اس لئے مجتہد صاحب اس جانب تو متوجہ ہی نہیں ہوئے۔

اب رہی تیسری صورت، یعنی احد الطرفین کی تاویل کر کے اور ظاہر سے پھیر کے باہم تطبیق دی جائے، جس کو مجتہد صاحب نے بڑی جانکاہی سے نبھایا ہے، مگر اس صورت میں ہم کو فقط یہ کلام ہے کہ اگر ظاہر سے پھیرنے کی ٹھیری، تو پھر بہتر یہی ہے کہ حدیث بیرِ بُضَاعہ کی تاویل کی جائے، اور ان احادیث کو اپنے معنی پر قائم رکھا جائے، اور مجتہد صاحب نے اس بارے میں سعی فرمائی ہے کہ حدیث بیرِ بُضَاعہ کو معنی ظاہری پر رکھ کر ان احادیث کی تاویل کی جائے، کما مَرْمَضًا۔ لیکن یہ امر بھی واضح ہو چکا ہے کہ جو تاویلیں حدیث ولوغ و استیقاظ و لایَبُولُنَّ میں کی ہیں، وہ مخالف الفاظ حدیث اور اقوالِ جہور ہیں، اس لئے وہ تاویلیں قابلِ قبول نہیں، تو اب کون مائل مُنْصِف اس بات کو تسلیم کرے گا کہ اپنی تائیدِ مشرب کے لئے ایک حدیث کو معنی ظاہر پر رکھ کر احادیث کثیرہ قویۃ کی تاویلیں خلافِ الفاظ حدیث کی جائیں، اب مقتضائے انصاف یہی ہے کہ

اس حدیث واحد کی تاویل کی جائے تو مناسب ہے، بالخصوص اگر وہ تاویل ایسی ہے کہ الفاظ حدیث اس کو رد نہ کرتے ہوں، بلکہ اور احادیث اس تاویل کی مؤید و موافق ہوں، تو پھر اس کی تسلیم میں کون متاثر ہوگا؟

عمدہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے | سو دیکھئے! وہ حدیث بجنسہ یہ ہے:

قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! اَلْتَوَضَّأُ مِنْ بِيْرٍ بَضْعَةٍ وَهِيَ بِيْرٌ يَلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَلَحْمُ الْكَلَابِ وَالنَّسْنُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَاءُ طَهْوَرُ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ.

اور دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں:

يُسْتَقَى لَكَ مِنْ بِيْرٍ بَضْعَةٌ وَهِيَ بِيْرٌ تُطْرَحُ فِيهَا مُحَائِضُ النِّسَاءِ وَلَحْمُ الْكَلَابِ وَعِنْدَ النَّاسِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِنَّ الْمَاءَ طَهْوَرُ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ

یعنی لوگوں نے آپ سے عرض کیا کہ بیریضاعہ میں جامہ حیض و لحوم کلاب اور گندی چیزیں اور فضلات آدمیوں کے ڈالے جاتے ہیں، تو اب ہمارا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا؟ اور دوسری روایت کا یہ مطلب کہ کیا ایسا پانی آپ کے پینے کے لئے لایا جاتا ہے؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی پاک ہے، ان میں سے کسی شے سے ناپاک نہیں ہوتا، تو عمدہ بات تو یہی ہے کہ الف لام مفید عہد مانا جائے، تاکہ معنی حدیث بلا تکلف بن جائیں، اور کسی حدیث کی مخالفت بھی لازم نہ آئے۔ کما مَرَّ

یا یہ کہا جائے کہ سوال گندگیاں اور پانی نکال دینے کے بعد تھا

لیکن پیاس خاطر مجتہد صاحب اگر الف لام استغراقی مانا جائے، اور بین الاحادیث تطبیق دی جائے، تو پھر عمدہ اور اولیٰ یہی ہے کہ اس حدیث مذکور کی تاویل کی جائے، کیونکہ ظاہر ہے جب بیریضاعہ میں کثرت سے نجاسات واقع ہوتی تھیں تو ضرور اس کی رنگت وغیرہ اس میں ظاہر ہوتی ہوگی، علاوہ ازیں طبائع نفیسہ ایسے پانی سے سخت متغیر ہوتی ہیں تو اب حدیث مذکور کا یہ مطلب سمجھنا کہ اگرچہ یہ نجاسات واقع ہوتی ہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال اور اس کے پینے سے اجتناب نہ فرمایا مسیح نہیں معلوم ہوتا اور بلکہ سائلین کے سوال کا بھی یہ مطلب نہیں معلوم ہوتا کہ باوجودیکہ نجاست کثیرہ اس میں موجود ہے، مگر پھر بھی آپ اس کو کیوں استعمال فرماتے ہیں؟ بلکہ مطلب سوال یہ تھا کہ بعد از خارج نجاست

و پانی بیرضاعہ کے جو آپ نے اس کا استعمال کیا، تو اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ گو وہ پانی نکل گیا، مگر کنویں کی دیواریں اور اس کی مٹی جس سے نجاست متصل ہوئی تھی بجنسہ باقی ہے، اس لئے قیاس مقتضی اس امر کو ہے کہ وہ پانی اب بھی بجنسہ ناپاک ہے، اس شبہ کے ازالہ کے لئے آپ نے فرمایا: الماء طهور لا ینجسہ شیء، یعنی پانی ان اشیاء سے نجس نہیں ہوتا، یہ مطلب نہیں کہ وقت وقوع نجاست بھی کوئی پانی نجس نہ ہوگا۔

چنانچہ یہی معنی بجنسہ حدیث: إِنَّ الْأَرْضَ لَا يَنْجُسُ (بے شک زمین ناپاک نہیں ہوتی) اور لِّلْمَسْلُومِ لَا يَنْجُسُ (مسلمان ناپاک نہیں ہوتا) میں موجود ہیں، یہ تو کوئی کہتا ہی نہیں کہ جرم ارض اور جرم مسلم باوجود اتصال نجاست ناپاک نہ ہوگا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ بجز ازالہ نجاست زمین پاک ہو جائے گی، چنانچہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی جواب بالتفصیل بیان فرمایا ہے، سو اس عبارت سے تو آپ کو تسکین و تشفی پوری نہ ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ | مگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جو حجتہ اللہ میں دربارہ حدیث مذکور لکھا ہے، اور بعینہ ہمارا مدعا اس سے ثابت ہوتا ہے، اس کو بجنسہ نقل کرتا ہوں:

قوله صلى الله عليه وسلم: الماء طهور لا ينجسه شيء، وقوله صلى الله عليه وسلم: السماء لا يجذب، وقوله صلى الله عليه وسلم: المؤمن لا ينجس، ومثله ما في الأخبار من أن البدن لا ينجس، والارض لا تنجس۔

اقول: معنى ذلك كله يرجع الى نفى نجاسة خاصة تدل عليه القرائن الحالية والقالية، فقوله الماء لا ينجس، معناه المعادن. لا تنجس بملاقاة النجاسة اذا اخرجت وزويت ولم يتغير احد اوصافه ولم تفحش، والبدن يغسل فيطهر، والارض يصبها المطر والشمس وتدل كلها الارجل فتطهر، وهل يمكن ان يظن ببعضاعة انها كانت تستقر فيها النجاسات؟ كيف وقد جرت عادة بني آدم بالاجتناب عما هذا شأنه، فكيف يستقر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ بل كانت تقع فيها النجاسات من غير ان يقصد القاءها، كما شاهد من آبار زماتنا، ثم تخرج تلك النجاسات، فلما جاء الاسلام

سَأَوْعَنِ الطَّهَارَةِ الشَّرْعِيَّةِ الزَّائِدَةِ عَلَى مَا عِنْدَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ يَعْنِي لَا يَنْجَسُ نَجَاسَةً غَيْرَ مَا عِنْدَكُمْ، وَلَيْسَ هَذَا تَأْوِيلًا
وَلَا صَرَفًا عَنِ الظَّاهِرِ، بَلْ هُوَ كَلَامُ الْعَرَبِ، انْتَهَى (ص ۱۸۱ ا)

(ترجمہ: اے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی“
اور آپ کا ارشاد ہے کہ ”پانی نجی (ناپاک) نہیں ہوتا“ اور آپ کا ارشاد ہے کہ ”مسلمان ناپاک نہیں ہوتا“
اور اسی کے مانند مضامین ہیں جو احادیث میں آئے ہیں کہ ”بدن ناپاک نہیں ہوتا، اور زمین ناپاک نہیں ہوتی“
میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی احادیث سے مخصوص قسم کی ناپاکی کی نفی مقصود ہوتی ہے، جس پر حالی
یا قالی قرآن دلائل کرتے ہیں، مثلاً آپ کا یہ ارشاد ہے کہ ”پانی ناپاک نہیں ہوتا“ اس کے معنی یہ ہیں کہ
معاود (وہ جگہیں جہاں سے پانی نکلتا ہے) ناپاکی کرنے سے ناپاک نہیں ہوتے، جبکہ ان کے اندر سے ناپاکی
نکال دی گئی ہو اور پھینک دی گئی ہو اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلا ہو، اور ناپاکی بہت زیادہ نہ ہو۔
اور بدن دھویا جاتا ہے تو پاک ہو جاتا ہے، اور زمین پر بارش اور دھوپ پڑتی ہے اور پاؤں
اس کو روندتے ہیں تو پاک ہو جاتی ہے۔

اور کیا بیرئضاعہ کی نسبت یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں ناپاکیاں پڑی ہوئی ہوتی تھیں؟ ایسا
گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے جبکہ انسانوں کا عام طریقہ اس قسم کی چیزوں سے پرہیز کرنے کا ہے؟ اور اس کا
پانی آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال کے لئے کیسے لایا جاسکتا تھا؟ بلکہ اس میں ناپاکیاں پڑ جایا کرتی
تھیں جن کو اس میں ڈالنے کا ارادہ نہیں ہوتا تھا، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے کنوؤں میں اس بات کا مشاہدہ
کرتے ہیں، پھر وہ ناپاکیاں نکال دی جاتی تھیں، پھر جب اسلام کا دور آیا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عام عادی
طہارتوں سے زائد اور بلند شرعی طہارت کا سوال کیا، تو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ”پانی
پاک کرنے والی چیز ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی“، یعنی پانی ناپاک نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ
جس کو تم پہلے سے جانتے ہو، (یعنی شریعت نے اس سلسلہ میں کوئی نیا حکم نہیں دیا ہے) اور یہ مطلب
ناویل یا حدیث کو ظاہر سے ہٹانا نہیں ہے، بلکہ محاورات عرب کے مطابق ہے)

انصاف سے ملاحظہ فرمائیے کہ ہمارا مذہب مع شئی زائد اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، سو
جب حدیث بیرئضاعہ کے یہ معنی ہوئے، تو اب آپ کا مطلب تو بالکل گاؤ خورد ہو گیا، اور جس
کو آپ اپنے ثبوت مدعا کے لئے نص قطعی الدلالة خیال فرماتے تھے، اس کو ثبوت مدعا کے جناب
سے علاقہ ہی نہ رہا، اور حدیث ولوغ واستیقاظ وغیرہ میں اور حدیث موصوف میں کسی قسم کا

تعارض و تراحم نہ ہوا، تو اب اس کے بھروسے ان احادیث صحیحہ متعددہ کی تاویل بعید کرنا محض خیال خام و امید محال ہے۔

بالجملہ حدیث بیربضاعہ میں الف لام عہد کا ملتے یا مفید استغراق کہئے، اور در صورت استغراق تعارض تسلیم کیا جائے یا تطبیق کی فکر کی جائے، ہر حال میں بحمد اللہ ہمارا مدعا ثابت، اور آپ کا دعویٰ غیر قابل للقبول ہوگا، کما مزمع مفضلًا۔

صورتِ اوّلین کا ہمارے موافق اور آپ کے مدعا کے مخالف ہونا تو اظہر من الشمس ہے، البتہ صورتِ اخیر کو آپ مخلص سمجھتے ہیں، اور رفع تعارض کے لئے ان احادیث متعددہ قویہ کی تاویل بعید فرماتے ہیں، مگر یہ امر تقریرِ احقر سے واضح ہو گیا کہ اگر بوجہ تطبیق تاویل کی چال اختیار کی جائے، تو ان احادیث کی جو آپ نے تاویلیں کی ہیں وہ غلط ہیں، بلکہ ان کو اپنے اصلی معنی پر قائم رکھ کر حدیث بیربضاعہ کی تاویل مذکور کرنا مناسب و درست نہ ہوگا، اور حضرت شاہ صاحب تو تاویل مذکور کے باب میں وکسّٰ هذّا تاویلاً ولا صرفاً عن الظاهر بل هو کلام العرب ارشاد کر چکے ہیں، سو جب آپ کی تاویلات مذکورہ کا ابطال و خلاف انصاف ہونا خوب ظاہر ہو چکا، تو آپ کو لازم ہے کہ یا تو رفع تعارض کے لئے اور دلائل قابل قبول پیش کیجئے، ورنہ بمقابلہ ان احادیث متعددہ قویہ کے حدیث بیربضاعہ کو منسوخ کہئے، یہ بھی نہیں تو الف لام کو حسب معروضہ سابق مفید عہد تسلیم کیجئے۔

اور احادیث مذکورہ جناب کے سوا صحاح میں اور احادیث بھی ایسی موجود ہیں ایک اور دلیل کہ جن سے مارقلیل کا بوجہ وقوع نجاست قبل التیض ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے

چنانچہ بخاری میں موجود ہے :

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ
عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمِينٍ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: أَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ

(بخاری ج ۲ ص ۴۲۳ مصری)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس چوہی کے متعلق
دریافت کیا گیا جو گھم میں گر گئی تھی، حضور اکرمؐ نے
فرمایا: اس کو اور اس کے ارد گرد کے گھم کو نکال دو،
اخیر حدیث تک پڑھیے)

بشرط فہم اس سے صاف ظاہر ہے کہ شئی منجمد تو بوجہ وقوع نجاست اُسی قدر نجس ہوگی

جو نجاست سے متصل ہوگی، اور شئی سیال سب ناپاک ہو جائے گی، یہ قید نہیں لگائی کہ اس میں تغیر و صاف کی نوبت آئے گی تو ناپاک ہوگی، ورنہ نہیں۔

دیکھئے! آپ کے امیر المؤمنین نواب صاحب عون الباری میں بذیل حدیث مذکور فرماتے ہیں:

وخرج بالجامد الذائب، فانه ينجس كله بملاقاة النجاسة، ويتعدى تطهيره، ويحرم اكله ولا يصح بيعه (ص ۱۶۶)

(لفظ جامد کی وجہ سے پگھلا ہوا لکھی خارج ہو گیا، کیونکہ وہ ناپاکی کے پڑ جانے سے تمام ناپاک ہو جاتا ہے اس کا پاک کرنا نہایت دشوار ہے، اور اس کا کھانا حرام ہے، اور اس کی بیع صحیح نہیں ہے)

اس کے سوا اور احادیث و اقوال سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، مگر آپ کے لئے یہ کافی و دافی ہے، جب آپ ان احادیث کا جواب شافی عنایت فرمائیں گے اس وقت دیکھا جائے گا۔

مُثَلَّتَيْن کی بحث کا اتمہ

لیکن چونکہ حدیث مُثَلَّتَيْن کو آپ نے بیان فرمایا ہے، اس لئے اس کی کیفیت بالاجمال عرض کئے دیتا ہوں، ناظرین اوراق کو یہ امر تو پہلے سے معلوم ہے کہ دربارہ طہارت مار مجتہد محمد احسن کے نزدیک معمول بہ حدیث بیر لُصَاع ہے، اور جس قدر روایات اس کے معارض ہوتی ہیں ان سب کا جواب اور تاویل بیان کر رہے ہیں، تقدیر سے درست ہو یا نادراست، سو حدیث دلورغ و استیقاظ و للہ بولن کی تاویلیں تو مع جوابات شافی گذر چکیں۔

لیکن حدیث مُثَلَّتَيْن کا تعارض ابھی موجود ہے،

حدیث مُثَلَّتَيْن اور حدیث بیر لُصَاع میں تعارض | کیونکہ الماء طهور لا ينجسه شيء سے

توحسب تقریر مجتہد صاحب یہ ثابت ہوا تھا کہ پانی مُثَلَّتَيْن ہو یا کم قبل التغیر بمجرد وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور حدیث مُثَلَّتَيْن سے یہ امر نکلتا ہے کہ پانی جب مقدار مُثَلَّتَيْن کو پہنچ جائے گا تو وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا جس سے بطور مفہوم مخالف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مقدار کو نہ پہنچے گا، بلکہ مُثَلَّتَيْن سے کم ہوگا تو بمجرد وقوع نجاست نجس ہو جائے گا، اور یہ امر مدعا سے مجتہد صاحب کے جس کو بزعم خود حدیث الماء طهور لا ينجسه شيء سے ثابت کیا تھا معارض

و مخالف ہے، چنانچہ مجتہد صاحب نے جو تقریر شبہ کی بیان فرمائی ہے بعینہ اس کا یہی مطلب ہے۔
صاحب مصلح کا رفع تعارض | اس کے بعد مجتہد صاحب نے اس شبہ کا جواب دیا ہے، اور حدیث قلّتین و بئر بضاعہ میں تطبیق ثابت کی ہے،

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

”حدیث قلّتین و حدیث الماء طهورٌ میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیث قلّتین کا تو یہ مطلب تھا کہ جب پانی مقدار قلّتین کو پہنچ جاتا ہے تو حامل خبث و نجاست نہیں ہوتا، اور اس کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ مادون القلتین میں بوجہ وقوع نجاست خبثت آجائے گی، مگر اول تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ خبثت اس پانی کو مکروہ کر دے گی یا بالکل نجاست قطعی بنا دے گی؟ سو جائز ہے کہ پانی مادون القلتین بوجہ وقوع نجاست مکروہ مانا جائے نہ کہ نجس، تو اب حدیث قلّتین حدیث بئر بضاعہ کی مخالف نہ ہوگی، کیونکہ حدیث بئر بضاعہ کا تو یہ مطلب تھا کہ کوئی پانی بجز وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور حدیث قلّتین کا اب یہ مطلب نکلا کہ مادون القلتین بجز وقوع نجاست مکروہ ہو جاتا ہے۔“

_____ ہاں اگر حدیث موصوف کا یہ مطلب ہوتا کہ پانی مادون القلتین بجز وقوع نجاست ناپاک و نجس ہو جاتا ہے تو البتہ تعارض ہوتا

دوسرے پانی کا حامل خبثت ہونا اور چیز ہے، اور ایسا نجس ہو جانا کہ نجاست کی وجہ سے خارج از طہوریت ہو جائے اور چیز ہے، ان دونوں باتوں میں ہرگز تلازم نہیں، یعنی حدیث قلّتین میں جو لفظ لَمْ يَجْعَلِ الْخَبَثَ موجود ہے، اس کا مفہوم مخالف فقط اس امر پر دال ہے کہ پانی مادون القلتین حامل خبثت ہو جاتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ پانی بالکل ظاہر مظہر نہیں رہتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور جب مفہوم مخالف حدیث قلّتین کی وجہ سے اس کی نجاست و زوال طہوریت ثابت نہ ہوا، تو حدیث مذکور مخالف حدیث بئر بضاعہ نہ ہوگی، تو اب ان دونوں وجہ سے ثابت ہو گیا کہ حدیث بئر بضاعہ اور قلّتین میں ہرگز تناقض اور منافات بطور مخالف بھی لازم نہیں آتی،“

یہ مطلب ہے مجتہد کی تمام عبارت کا، جو کہ بعد حذف امور زوائد و لغو خوش اسلوبی کے

ساتھ بیان کیا گیا
رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے | مگر مجتہد صاحب کی یہ تطبیق اول تو محض

قیاس و رائے اور مخالف ظاہر الفاظ حدیث ہے، جب تک کسی حجت قوی سے ثبوت نہ ہو قابل تسلیم نہ سمجھی جائے گی، اور اگر آپ کے نزدیک یہی حجت کافی ہے کہ آخر تطبیق بین الحدیثین و رفع تعارض کسی طرح ہونا چاہئے، تو اس کی اور صورتیں عمدہ موجود ہیں، دیکھئے! امام طحاوی و شاہ صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے جو عنقریب حدیث پیر بضامہ کے معنی نقل کر آیا ہوں، اس بناء پر حدیث پیر بضامہ نہ مخالف حدیث دلوغ و استیقاظ وغیرہ ہوتی ہے، نہ معارض حدیث قلتین ہو سکتی ہے، علیٰ ہذا القیاس الماء طہور میں الف لام مفید عہد مانا جائے، تو پھر تو کسی طرح حدیث قلتین کے ساتھ متخالف و تراحم ہو ہی نہیں سکتا، بلکہ جب آپ کے ضرورت رفع تعارض کو اپنی تاویل کے لئے حجت کافی سمجھا، تو اسی قاعدہ کے موافق ہم بھی رفع تعارض کو الف لام عہدی ہونے کے لئے حجت کہہ سکتے ہیں، اور اگر آپ کی یہی ایجاد ہے کہ جہاں بواسطہ احادیث کسی خاص امر کی حلت و حرمت میں تعارض ہو تو بلا حجت بنظر تطبیق آپ کے کراہت کی پیچھے لگا کر جمع بین الحدیثین کر دیا، تو پھر تو آپ کے اعتراض سے سلف سے لے کر خلف تک کون بچ سکتا ہے؟

دیکھئے! بعض نصوص سے قرأت خلف الامام کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے ممانعت بعض احادیث سے منہ ذکر و منہ امرآة متوضی کے حق میں ممنوع کہا جاتا ہے اور بعض نصوص سے مباح، بعض روایات سے واطی کو قبل انزال ترک غسل مباح سمجھا جاتا ہے بعض سے حرام بعض احادیث متوضی کو استعمال ماستت الثار سے روکتی ہیں اور بعض اجازت دیتی ہیں بعض روایات بنید ثمر سے وضو کرنے کی اباحت بیان کرتی ہیں اور بعض دلائل اس کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، بعض روایات سے نکاح محرم جائز معلوم ہوتا ہے بعض سے ممنوع، علیٰ ہذا القیاس تو آپ کے مشرب کے موافق مسائل مذکورہ میں کراہت میں سب کو جمع کر کے احادیث مختلفہ میں تطبیق بسہولت دے سکتے ہیں مگر اس چال چلنے میں حنفیہ شافعیہ وغیرہ پر جو گزرے گی سو گزرے گی، لیکن آپ کی بھی خیر نظر نہیں آتی، بھلا قرأت خلف الامام کو علی الاطلاق آپ کیونکر مکروہ فرمائیں گے؟ کجا فرض اور کجا مکروہ! علیٰ ہذا القیاس من ذکر و من امرآة و غسل قبل الانزال و نکاح محرم وغیرہ میں لحاظ فرمایا جائے۔

بالجملہ فقط ضرورت رفع تعارض کے لئے یہ آپ کی تاویل قابل قبول کسی کے نزدیک

نہیں ہو سکتی، جب آپ کوئی حجت معقول ارشاد فرمائیں گے دیکھا جائے گا۔

حمل خباشت سے نجاست مراد ہے | اور اگر پیاس خاطر جناب آپ کے جملہ امور کو تسلیم بھی کیا جائے تو آپ کا حمل خباشت اور نجاست میں

فرق کرنا محض بے اصل ہے، حمل خباشت سے حدیث ثلثین میں نجاست مراد ہونا اَظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ خناپہ بعض روایات میں لفظ لَمْ يَنْجُسْ بجائے لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ موجود ہے، اور نجاست کا مَخْرُج طہوریت ہونا بدیہی ہے، تو اب حدیث ثلثین کا یہ مطلب ہوا کہ پانی بقدر ثلثین نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، اور اس کے مفہوم مخالف سے مادون الثلثین کا نجس ہونا ثابت ہوگا، یعنی وہ پانی طہور باقی نہ رہا، اور مضمون حدیث الماء طہور کے معارض ہے، معلوم نہیں آپ نجاست و حمل خباشت میں کیا فرق سمجھ رہے ہیں؟ بیان کرتے تو معلوم ہوتا، شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ حمل خباشت و نجاست گواہی شے ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بوجہ نجاست و حمل خباشت پانی طہور ہونے سے نکل جائے، جائز ہے کہ وہ پانی نجس ہو مگر طہور باقی رہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو مکروہ مانا جائے، سو اس مضمون کی داد بجز عالم اکمل و فاضل اجل جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ مداحین و مقرّظین مصباح کے اور کوئی آپ کو نہ دے گا۔ تعجب ہے کہ مجتہد زمن کس شد و مد سے فرماتے ہیں:

”اور نیز در میان حمل جبث اور نجاست مخرج طہوریت کے ہرگز تلازم نہیں، و

مِنْ ادْعَى فَعَلَيْهِ الْبُكَانُ“ انتہی

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، عاقلان خود می دانند

جوابی وار | ہاں یہ عرض ہے کہ وہ بے چارے اہل ظاہر جن کو مجتہد صاحب جیسے رفیق نے صِبْ مَصْدَاقِ مَصْرَعٍ وَيَذْهَبُ الْخَلِيلُ عَنْ خَلِيلِهِ کے بجائے اعانت و امداد، اشارۃ مخالف اجماع کہا تھا، اگر اپنا بدلہ لینے پر آمادہ ہوں، اور الماء طہور لَا يَنْجُسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَيْهِ رِيحُهُ وَطَعْمُهُ ولو فيه میں جو زیادت استثناء ان کے مخالف ہے، اس کا یہی جواب دیں کہ جو آپ نے فرمایا، تو پھر ان کا آپ کیا جواب دے سکتے ہیں؟ کیونکہ آپ کے ارشاد کے موافق وہ بھی نجاست کو مخرج طہوریت نہ مانیں گے، بلکہ فقط کراہت کے قائل ہو جائیں گے، اور حدیث مذکور کا یہ مطلب

۱۵ سمجھ دار لوگ خود سمجھ لیں گے ۱۲ اور (مصیبت) دوست کو دوست سے غافل کر دیتی ہے ۱۱

کہیں گے کہ تمام پانی پاک و طہور ہیں کسی نجاست سے ناپاک نہ ہوں گے، ہاں اگر تغیر اوصاف کی نوبت آجائے گی تو البتہ نجس بمعنی مکروہ ہو جائیں گے۔

اب اس تاویل پر جو مجتہد صاحب نے حدیثِ ثلثین کی بیان کی یہ اعتراض ہوتا تھا کہ جب ثلثین و مادون اقلتین وقوعِ نجاست سے نجس و ناپاک نہ ہوئے اور تسادی فی الحکم رہے، تو پھر ثلثین کی قید لگانے کی کیا وجہ؟

جواب کے بجائے تقریر پریشان | سو اس کا جواب فقط یہ بیان کر کے کہ ”فرق اور فصل کر دینا درمیان پانیِ قلیل اور کثیر کے کتنا بڑا فائدہ ہے“ انتہی،

شرح بلوغ المرام وغیرہ کے ذریعہ تحدیدِ ثلثین کی ٹیم اور علت بیان فرمانے لگے، اور قریب ایک ورق کے تقریر پریشان و زائد تحریر کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: ”تحدیدِ ثلثین کے ساتھ امر ضروری ہے، اور ثقل سے بڑا کوئی برتن ان کے یہاں مروج نہ تھا، اور ثلثین سے زائد ان کے نزدیک محض میں داخل تھا، علیٰ ہذا القیاس اس قسم کی باتیں بیان فرمائی ہیں۔

سو بعد بیانِ احادیث و اقوالِ علمائے سلف ہم کو ان امور کی طرف متوجہ ہونا فضول ہے، مجتہد صاحب کی غایتِ عجز کی بات ہے کہ احادیثِ صحیحہ و قویۃ تو درکنار، اقوالِ جمہور و مشہور کو ترک فرما کر تاویلاتِ بعیدہ و غیر مدلل ثبوتِ مدعا کے لئے نقل فرما رہے ہیں، سو ان کو اختیار ہے جو چاہیں سو کریں، ہم کو یہ امور مضر نہ اس کے جواب دینے کی ضرورت، یہاں تلک جس قدر دلائل مجتہد صاحب نے تحریر فرمائے تھے، بحمد اللہ ان کے جوابات متعددہ بالتفصیل بیان کر دیئے گئے، جن سے مجتہد صاحب کی توجیہات و استدلالات کا ضعف و رکاکت اور مخالفِ احادیثِ قولِ جمہور ہونا محقق ہو گیا۔

خلاصہ ابحاث

مگر ہمارے مجتہد صاحب بزرگ حیا کو اتار، اور انصاف کو بغل میں مار کر اب بھی فرماتے ہیں:

قولہ: اب منصف لبیب کو ثابت ہوا ہو گا کہ احادیثِ احکام المیاء میں باہم کسی

طرح سے منافات اور تناقض نہیں ہے، اور سب احادیث واجب العمل ہیں، انتہی۔

اقول، وباللہ التوفیق! اس دفعہ میں جو ابحاث گزر چکی ہیں، ان کے ملاحظہ سے انشاء اللہ

یہ امر واضح ہو جائے گا کہ مذہبِ امام کے موافق اس مسئلہ میں نہ مخالفتِ حدیث لازم آتی ہے نہ مخالفتِ اقوالِ جمہور، ہاں مجتہد صاحب نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس پر مخالفتِ احادیث کا اشکال اور نیز مخالفتِ اقوال و مذاہبِ جمہور کا اعتراض واقع ہوتا ہے، سو یہ جملہ امور بالتفصیل ہر چند بیان ہو چکے ہیں مگر بعض وجوہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالا جمال اس توافقی و تخالف کی کیفیت عرض کر دی جائے۔

تحدیدِ مابین امام صاحب کا اصل مذہب | سواول تو یہ بات سمجھنی ضرور ہے کہ عندالامام اس مسئلہ میں معتبر رائے بتلی ہے

ہے، کماثر سابقاً، اور عشر فی عشر ہمارے نزدیک اصل مذہب نہیں، اصل مذہب قولِ امام ہے، ہاں بوجہ ضبط و تفسیرِ عوام، و بوجہ خوفِ اختلاف اپنی رائے کے مطابق جس کو منجملہ افراد رائے بتلی بہ کہنا چاہتے اکثر متاخرین نے اس کی تعیین عشر فی عشر کے ساتھ کر دی ہے، مزید احتیاط کے لئے دو ایک عبارت نقل کئے دیتا ہوں، علامہ ابن نجیم اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:

وقال ابو حنیفة رضى الله تعالى عنه في ظاهر الرواية عنه: يَعتَبَرُ فيه اَكْبَرُ رَأْيِ الْمُتَبَتَّلِي بِهِ، اِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ اَنَّهُ بِحَيْثُ تُوصَلُ النِّجَاسَةُ اِلَى الْجَانِبِ الْاُخْرَى لَا يَجُوزُ الْوَضُوءُ، وَالْاَجَازُ وَمِمَّا نَصَّ عَلَيْهِ اَنَّهُ ظَاهِرُ الْمَذْهَبِ شِمْسُ الْاَكْثَمَةِ السَّرْحِيُّ فِي الْمَبْسُوطِ وَقَالَ: اِنَّهٗ الْاَصَحُّ وَفِي مَعْرِاجِ الدَّرَايَةِ: الصَّحِيحُ عَنْ اَبِي حَنِيفَةَ اَنَّهُ لَمْ يَقْدِرْ فِي ذَلِكَ شَيْئًا، وَاِمَّا قَالِ هُوَ مُوَكَّلٌ اِلَى غَلْبَةِ الظَّنِّ فِي خُلُوصِ النِّجَاسَةِ مِنْ طَرَفٍ اِلَى طَرَفٍ، وَهَذَا اَقْرَبُ اِلَى التَّحْقِيقِ، لِاَنَّ الْمَعْتَبَرَ عَدَمُ وَصُولِ النِّجَاسَةِ، وَغَلْبَةُ الظَّنِّ فِي ذَلِكَ تَجَرُّيٌ مُجَرِّى الْيَقِيْنِ فِي وَجُوبِ الْعَمَلِ، كَمَا اِذَا اخْبَرَ وَاحِدٌ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِقَوْلِهِ، وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِ الرَّأْيِ وَظَنِّهِ، وَكَذَا فِي شَرْحِ الْمَجْمُعِ وَالْمَجْتَبَى، وَفِي الْغَايَةِ ظَاهِرُ الرَّوَايَةِ عَنْ اَبِي حَنِيفَةَ اِعْتِبَارُهُ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ، وَهُوَ الْاَصَحُّ، اِنْتَهَى (الْخِيَرَالْبَاقِي فِي جَوَازِ الْوَضُوءِ مِنَ الْفَسَادِ ص ۱۷۱)، الرَّسَالَةُ الْاُولَى مِنْ رِسَالَتِ ابْنِ نَجِيْمٍ

(ترجمہ: اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ظاہر الروایۃ میں فرمایا ہے کہ پانی کے معاملہ میں بتلی بہ کی غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ ناپاکی دوسری جانب تک پہنچ سکتی ہے تو وضو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے، سرخی رحمہ اللہ نے مبسوط میں اس قول کے ظاہر الروایۃ ہونے کی تصریح کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے اور معراج الدرایہ میں ہے کہ امام صاحب

کی صحیح روایت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں کوئی مقدار معین نہیں فرمائی ہے، بس یہی فرمایا ہے کہ اس کا مدار ظن غالب پر ہے کہ آیا ناپاکی دوسری جانب تک سرایت کر سکتی ہے یا نہیں؟ اور یہی مسلک تحقیق سے قریب تر ہے، کیونکہ اعتبار ناپاکی کے نہ پہنچنے کا ہے، اور اس باب میں ظن غالب، وجوب عمل کے حق میں، یقین کا درجہ رکھتا ہے، جیسا کہ جب کوئی شخص پانی کی ناپاکی کی خبر دے، تو اس کے قول پر عمل کرنا واجب ہے، اور پانی کا قلیل و کثیر ہونا دیکھنے والے کے اجتہاد اور گمان کے لحاظ سے مختلف ہو سکتا ہے، اور شرح مجمع اور مجتبیٰ میں بھی ایسا ہی ہے، اور غایۃ میں ہے کہ امام صاحب کی ظاہر روایت غلبہ ظن سے پانی کا اندازہ کرنا ہے، اور وہی قول صحیح ہے)

سواصل مذہب تو یہی ہے، اور اس کے سوا جتنے اقوال ہیں وہ تیسیر عوام و خوف اختلاف کی وجہ سے اسی کی تشریح و تعیین کر دی ہے۔

دو دعوے اور ان کی دلیلیں | جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اصل مذہب اس بارے میں رائے مبتلا بہ ہے، تو اب یہ عرض ہے کہ ہمارے دو دعوے ہیں:

اول تو یہ کہ ماہ قلیل بجز وقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے، اور اس کی دلیل حدیث *لَا يُؤَلِّقُ* اور حدیث *دلوغ* اور حدیث استیقاظ اور حدیث *دفع فارة* اور حدیث *قلین* ہیں، چنانچہ اس کی حقیقت منکشف ہو چکی ہے۔

اور اس ہمارے دعوے کے مخالف بظاہر فقط حدیث *بیرئضاعہ* معلوم ہوتی ہے، سو اس کو اول تو ہم محمول موقع خاص پر کرتے ہیں، اور الف لام کو مفید عہد کہتے ہیں، اور اگر آپ کی خاطر سے عام کہا جائے، تو پھر اس کے معنی وہ لیتے ہیں جو کلام طحاوی اور شاہ ولی اللہ صاحب سے نقل ہو چکے، اور یہ بھی نہ ہو تو پھر بنا چاری ان احادیث تو یہ کثیرہ کے مقابلہ میں اس کو نسخہ کہنا پڑے گا۔ اور آپ کے مشرب کے موافق اگر حدیث *بیرئضاعہ* سب کو عام و شامل مانی جائے، اور معنی فرمودہ جناب مراد لئے جائیں، تو پھر ان تمام احادیث کی اپنی تاویلیں ایک مخالف الفاظ حدیث آپ کو کرنی پڑیں گی، کہ اہل حدیث تو درکنار، جن کو آپ اہل رائے فرماتے ہیں وہ بھی ان کو قبول نہیں کر سکتے، چنانچہ اس کی مفصل کیفیت گذر چکی ہے۔

دوسرا دعویٰ ہمارا یہ ہے کہ دربارہ ماہ شارع علیہ السلام سے کوئی تحدید مارق بن القلیل و اکثر ثابت نہیں ہوئی، مگر اس دعوے کے معارض بظاہر حدیث *قلین* معلوم ہوتی ہے، بجز اس کے اور کوئی حدیث نہیں۔

سوا اول تو یہ حدیث ایسی قوی نہیں کہ جس کی وجہ سے شرائط فرائض کو جو علم میں فرائض ہی کے ہوتے ہیں۔ ثابت کیا جائے، اور جس طہور کو نصف ایمان فرمایا ہے اس کے باب میں معتبر کہا جائے، یہی وجہ ہے کہ شارح سفر السعادة نے علی بن یزید استاذ بخاری سے نقل کیا ہے: وگفتہ کہ بیچ یکے از فریقین را حدیثی در تقدیر و تحدید آب از آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحیح نہ شدہ، اور ابن عبدالبر فرماتے ہیں: وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ مِنْ حَدِيثِ الْقَلْتَيْنِ مَذْهَبٌ ضَعِيفٌ مِنْ حِجَّةِ النَّظَرِ، غَيْرُ ثَابِتٍ مِنْ حِجَّةِ الْإِكْرَامِ، اور ابن تیمیہ اس باب میں فرماتے ہیں: وَكَيْفَ يَكُونُ هَذِهِ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ عُمُومِ النَّبِيِّ وَلَا يَنْقُلُهَا أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَلَا التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَّا رَوَايَةً مُخْتَلَفَةً وَمُضْطَرَبَةً عَنْ ابْنِ عُمَرَ، لَمْ يَعْمَلْ بِهَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَلَا أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَلَا أَهْلِ الشَّامِ وَلَا أَهْلَ الْكُوفَةِ، انتہی، چنانچہ یہ عبارات مع شی زائد بالتفصیل مذکور ہو چکی ہیں۔

دوسرے یہ کہ حدیث قلتین کے ضعف و اضطراب سے قطع نظر کر کے اگر لائق تسلیم بھی کہا جائے، تو اس سے ثبوت تحدید نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ کسی روایت میں قلتین اور کسی میں ثلاث قلال اور بعض میں اربعین قلال اور اربعین غرب وغیرہ موجود ہے، تو جیسا اربعین قلال سے کم کی نفی نہیں اسی طرح حدیث قلتین میں بھی قلتین سے کم کی نفی ثابت نہیں ہو سکتی، حدیث مذکور کا فقط یہ مدعا ہے کہ جب پانی بقدر قلتین ہو، ناپاک نہیں ہوتا، مگر کم از قلتین کے حکم سے یہ حدیث ساکت ہے۔

دیکھئے! جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو فرمایا: **حَدِيثُ قَلْتَيْنِ كِيَاكِي وَتُوجِيهٍ** لَا يَكْفِيكَوْنَ لِأَحَدٍ أَكْنَ ثَلَاثَةً مِّنَ الْوَلَدِ فَتَحْتَسِبُهُ إِلَّا دَخَلَتْ الْجَنَّةَ، تو اس پر ایک عورت نے عرض کیا: أَوَأَتَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ آپ نے فرمایا: أَوَأَتَانِ، اور بعض روایت میں ولد واحد کے لئے بھی یہی بشارت ہے، تو جیسا اس حدیث میں ثلاث کے عدد سے اثنتین کی نفی نہ ہوئی، اور اثنتین سے واحد کی نفی نہ ہوئی، ایسے ہی حدیث

۱۵ دیکھئے ۵۵، ۵۶، ۵۷ ۵۸ جس کسی عورت کے تین بچے انتقال کر جائیں اور وہ ثواب کی امید رکھے توجت میں جائے گی ۱۳ ۵۹ یا دو یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: یا دو، یعنی وہ عورت بھی جنت میں جائے گی (مشکوٰۃ حدیث ۱۴۳) ۱۲ ۶۰ مشکوٰۃ حدیث ۱۵۴

فَلْتَيْنِ سے بھی کم کی نفی نہیں مفہوم ہوتی، خاص کر عند الحنفیہ کہ مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت نہیں، گو آپ نے اس کے مفہوم مخالف کو معتبر رکھا ہے، اور ہم بھی علی وجہ التسليم اس کا حال عرض کر چکے ہیں، مگر اولیٰ صورت یہی ہے جو معدوم ہوئی، ورنہ اربعین قلال وغیرہ روایات معارض حدیثِ فلتین ہوں گی، اور ہمارا تو اب بھی کچھ نقصان نہیں، مگر یہ تعارض آپ ہی کو مضمر ہوگا، ہمارا مطلب اب بھی کہیں نہیں گیا۔

بلکہ جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حدیثِ فلتین میں کیفیتِ سوال کی پورے طور پر دوسری توجیہ | تشریح نہیں، تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ سائل نے سوال ہی قدر فلتین سے کیا ہو، اس لئے آپ نے بھی مطابق سوال حکمِ فلتین بیان فرمادیا ہو، اور کسی نے اربعین قلال وغیرہ سے سوال کیا تو آپ نے اس کے موجب ارشاد فرمادیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے موافق حالتِ سائل جواب فرمایا ہو، کیونکہ بعض اشخاص دربارہ پائی تو سبع کی جانب مائل ہوتے ہیں، بعض شترہ کی طرف، اس لئے آپ نے کسی کے لئے فلتین یا ثلاث قلال فرمادیا، کسی کے حق میں اربعین قلال وغیرہ ارشاد کیا، جیسا حالتِ صوم میں ایک شخص کو آپ نے قبلہ سے منع فرمایا، اور دوسرے کو اجازت دے دی، اور فرق یہ تھا کہ اول سائل شاذ اور دوسرا شیخ تھا، تو جیسا یہ ارشاد آپ کا بطور تحدید و تعیین نہ تھا، اور نہ ایک قول دوسرے کے معارض، بلکہ یہ اختلاف حکم فقط اختلافِ سائلین پر موقوف تھا، بعینہ اسی طرح پر حکمِ فلتین یا ثلاث قلال وغیرہ کو باہم موافق وغیر مفید للتحدید اور اختلافِ سائلین پر مبنی سمجھنا چاہیے۔

اور دیکھئے لفظ کے بارے میں احادیثِ صحیحہ کثیرہ میں ارشاد عَزَّوَجَلَّ سَنَةً (ایک سال تک مالک ڈھونڈو) موجود ہے، مگر جمہور فقہاء و محدثین اس کو تعیین و تحدید پر محمول نہیں کرتے، بلکہ موافق مقدار لفظ مدتِ تعریف کا حکم دیتے ہیں، خود ترمذی میں ہے:

وقد رخص بعض أهل العلم: إذا كانت اللقطة يسيرة أن يستفهم بها ولا يعرفها، وقال بعضهم: إذا كان دون دينار يعرفها قد رجمعة، وهو قول أسحق بن إبراهيم، انتهى (ترمذی ص ۱۶۵)

(اور بعض علماء نے اجازت دی ہے کہ اگر پڑی پائی ہوئی چیز معمولی ہو تو بغیر مالک کو تلاش کئے استعمال کر سکتا ہے، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ دینار سے کم ہو تو ایک ہفتہ مالک کو تلاش کرے اور اسحاق بن ابراہیم کا قول)

فتح الباری میں مذکور ہے:

والاصح عند الشافعية انه لا فَرْقَ
فِي اللَّقْطَةِ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ
فِي التَّعْرِيفِ وَغَيْرِهِ، وَفِي وَجْهِ: لَا يَجِبُ
التَّعْرِيفُ أَصْلًا، وَقِيلَ: تَعَرَّفْتُ مَسْرَّةً،
وَقِيلَ: ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، وَقِيلَ: زَمَانًا يُظَنُّ
أَنَّهُ فَاقِدَا أَعْرَاضٍ عَنْهُ.

(ص ۵۵ ج ۵)

اور حضرت شاہ صاحب موصیٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

(۱) معمولی چیز وہ ہے کہ اس کا مالک اس کو گم کرنے
کے بعد اس کے لئے راتے سے واپس نہ لوئے، اور نہ
لوٹنے کے گمان کے بعد اس میں تصرف کرنا جائز ہے
مالک کو تلاش کے بغیر، اور اگر مالک کے لوٹنے کا گمان
عرصہ دراز تک ہو تو اس وقت تک مالک کو تلاش
کرتے رہنا چاہئے، اور یہ بات مختلف ہوتی ہے چیز کے
اختلاف اور احوال و جگہوں کے اختلاف سے)

و شئ تافہ چیز است کہ مالکِ آں بعد مفارقتِ
آں برائے آں از راہِ خود باز نہ گردد، و بعد
ظنِ عدم رجوع جائز است دروے تصرف
بغیر تعریف، و اگر ظنِ رجوع تا زمانے داشته
باشد تا آن زمان می باید تعریف کرد، و آن
مختلف است باختلافِ شئی و باختلافِ احوال
و مواضع، انتہی (ص ۱۲ ج ۱)

سوجب خود شوافع اور جہور اس مدت فرمودہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو تحدید کے لئے
نہیں لیتے، تو ایسے ہی مقدارِ قلتین بھی حدیث مذکور میں مفید تحدید نہیں، بلکہ یہاں تو جانبِ مقابل
میں جو احادیث ثلاث وربعین قلال وغیرہ موجود ہیں، وہ پورے طور پر عدم تحدیدِ قلتین کو ظاہر کر رہی ہیں
بالجملہ ان وجوہ مذکورہ سے یہ دعویٰ محقق ہو گیا کہ دربارہ تحدیدِ مال کوئی حدیث موجود
نہیں، اور حدیث قلتین جو بظاہر مفید تحدید معلوم ہوتی ہے، وہ اول تو ضعیف و مضطرب،
دوسرے بوجہ مفصلہ مذکورہ وہ حدیث بھی دال علی التحدید نہیں، سوجب فرق بین القلیل و الکثیر
کسی روایت سے ثابت نہ ہوا، تو اب خواہ مخواہ حسب قواعد شرعیہ ————— مثل تعیینِ جہت
قبلہ، و تعیینِ عملِ قلیل و کثیر در بارہ صلوٰۃ، و تعیینِ مدتِ تعریفِ لقطہ وغیرہ ————— اس تعیین
کو بھی مبتلا بہ کی رائے اور تحریری پر موقوف کرنا ہوگا، اور رائے مذکور اس باب میں حجتِ قطعی

سمجھی جائے گی، وہو المطلوب، خواہ کسی کی تحری قلتین پر واقع ہو یا اس سے کم یا زیادہ پروہی اس کے حق میں واجب العمل ہوگی، ہاں یہ عرض کر آیا ہوں کہ بوجہ تیسرے ضبط امر عوام و خوف اختلاف اب اس کی متاخرین نے اپنی رائے کے موافق تعین کر دی ہے۔

اَوْفَقُ بِالنَّصُوصِ مَذْهَبِ اِمَامِ عِظَمٍ | اب اہل انصاف بنظر فہم ملاحظہ فرمائیں کہ مذہب امام جس قدر موافق احادیث ہے اور کوئی مذہب

در بارہ مسئلہ مارایسا موافق نہیں، اس مسئلہ میں جو (احادیث) مخالف قول امام معلوم ہوئی ہیں تو ایک حدیث بیرضاعہ اور دوسری حدیث قلتین ہے، مگر حدیث بیرضاعہ میں تو بقرینہ سوال سال الف لام عہد بے تکلف مراد لے سکتے ہیں، دیکھئے بخاری میں موجود ہے کہ جب آپ نے ازواج مظہرات سے ایک مہینہ کے لئے ایلا رکھا، اور انتیس روز کے بعد آپ تشریف لے آئے ازواج مظہرات نے عرض کیا: اَلَيْتَ شَهْرًا (آپ نے ایک ماہ کی قسم کھائی ہے) اس پر آپ نے جواب دیا: الشَّهْرُ ثَمَنٌ وَعِشْرُونَ (مہینہ انتیس دن کا ہے) سو اس حدیث میں بھی بقرینہ سوال، جمہور نے الف لام مفید عہد مراد لیا ہے، بعینہ یہی قصہ یہاں موجود ہے،

اور اگر پیاس خاطر جناب کے الف لام مفید استغراق بھی مان لیا جائے، تو پھر حسب ارشاد امام طحاوی و شاہ صاحب حدیث مذکور کے وہ معنی لئے جائیں گے جو حدیث الکلمۃ للجناب اور المؤمن لا ینجس اور الارض لا یتجس کے معنی لئے جاتے ہیں۔

باقی رہی حدیث قلتین، سو قطع نظر ضعف واضطراب کے، بوجہ متعدد ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حدیث مذکور مثبت تحدید نہیں، بقول آپ کے مَنْ اَذْعَى فَعَلَيْهِ الْبَيِّنَاتُ۔

بالجملہ کل احادیث مار میں فقط دو حدیثیں مخالف مذہب حنفیہ نظر آتی ہیں، سو ان دونوں کے معنی مطابق احادیث دیگر ایسے ہو گئے کہ کسی طرح کی مخالفت باقی نہ رہی، بخلاف مشرب جناب کے کہ سوائے حدیث بیرضاعہ کے تمام احادیث مثل حدیث لَا یَبُولُنَّ وَ حَدِیْثُ دُلُوعِ وَ حَدِیْثُ اسْتِیْقَاطِ وَ حَدِیْثُ قُلَّتَيْنِ وَ ثَلَاثَ قِلَالٍ وَ اَرْبَعِينَ قِلَالٍ وَ اَرْبَعِينَ عَرْبٍ وَ وَقُوعِ قَارَةٍ وَ غیرہ سب آپ کے مخالف، پھر آپ نے جو بزور قوت اجتہاد یہ احادیث مذکور کی تاویلین بیان فرمائی ہیں، تو بعید و رکیک و مخالف الفاظ احادیث و اقوال جمہور ہیں، کما مَرَّ مَرَاتًا۔

پھر اس شوخ چٹھی کو دیکھئے! کہ اس پر بھی آپ بصد فخر و مہابت ارشاد کرتے ہیں کہ: "اقاد احکام المیاء میں باہم کسی طرح سے منافات اور تناقض نہیں، اور سب احادیث واجب العمل ہیں، حالانکہ احادیث مذکورہ میں سے بعض کو آپ حضرات بوجہ ضعف و حیلہ تعارض متروک العمل مانتے ہیں، مثل حدیث اربعین قلال وغرب وغیرہ کو، اور بعض کی ایسی تاویلیں کرتے ہو جو حکماً متروک ہی کر دینا ہے۔

مجتہد صاحب نے جو کچھ دلائل و تاویلات وغیرہ بیان فرمائی تھیں بحمد اللہ ان کے جوابات متعدد بہت تفصیل کے ساتھ مکرر مذکور ہو چکے، اب چونکہ اس بحث کو مجتہد صاحب نے ختم کیا ہے، تو میں بھی اس بحث کو تمام کرتا ہوں، کیونکہ کوئی بات فرمودہ مجتہد صاحب ایسی باقی نہیں رہی جس کے جوابات مفصلاً مذکور نہ ہوں۔

آثار صحابہ کی بحث

لیکن مجتہد صاحب احادیث کی بحث کو ختم فرما کے آگے آثار صحابہؓ سے بھی کچھ استدلالات پیش کرتے ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ ان کی بھی کیفیت ملاحظہ ناظرین سے گذر جائے۔

① حضرت عمر اور حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ | اول مجتہد صاحب نے مؤطاً امام مالک سے نقل کیا ہے:

(حضرت عمرؓ ایک قافلہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، جس میں حضرت عمرو بن العاصؓ بھی تھے، قافلہ پانی کے ایک گڑھے پر پہنچا تو عمرو بن العاص نے پوچھا: ارے گڑھے والے! تیرے گڑھے پر درندے آتے ہیں؟ فوراً حضرت عمرؓ نے فرمایا: او گڑھے والے! ہمیں نہ بتلانا، ہم درندوں پر (پانی پینے) آتے ہیں، اور درندے ہم پر آتے ہیں)

إِنَّ عُمَرَ خَرَجَ فِي رَكْبٍ فِيهِمَا عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ حَتَّى وَرَدُوا حَوْضًا، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ! هَلْ تَرُدُّ حَوْضَكَ السَّبَاعُ؟ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ! لَا تَخْذِرُنَا فَإِنَّا نَرُدُّ عَلَى السَّبَاعِ وَتَرُدُّ عَلَيْنَا.
(موطأ مالک ص ۲۳ ج ۱ باب الطهور للوضوء)

اور اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں: قال فی المصنفی: ویستقین معلوم است کہ حیاض حجاز

غیر کبیر نمی باشد، و نہ عشر و عشر، انتہی (ص ۵)

خلاصہ استدلال مجتہد صاحب یہ ہے کہ باوجودیکہ وہ حوض ذہ درود نہ تھا، مگر حضرت عمرؓ نے سورسبار سے اس کے نجس ہونے کا حکم نہ فرمایا؛

یہ ہماری دلیل ہے | اگرچہ مجتہد صاحب غلبہ اشتیاق ثبوت مدعایں اثر مذکور کو نقل کر تو بیٹھے، لیکن یہ نہ سمجھے کہ مجتہد صاحب کے مطلب کے، اثر مذکور سراسر

معارض ہے، سوا اول تو اس امر کو خوب سمجھ لیجئے کہ وہ حوض صغیر ہو یا کبیر، مگر بوجہ نجاست اس کے کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا، ورنہ اس کی نجاست میں پھر تردید ہی کیا تھا؟ اور استفسار عمرو بن العاصؓ و منع حضرت عمرؓ بالکل فضول و غیر مفید تھا۔

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب اُس کے کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا، تو پھر اول تو استفسار

حضرت عمرو بن العاصؓ اس پر شاہد ہے کہ ان کے نزدیک وقوع نجاست سے قبل التغیر بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگر بنائے نجاست موافق مشرب جناب تغیر احوال اوصاف پر ہوتا، تو اول تو

یہ امر مذکور بالحواس تھا، حضرت عمرو بن العاصؓ خود دیکھ لیتے، سوال کی کیا ضرورت تھی؟ دوسرے

حسب معروضہ احقر جب اس پانی کے کسی وصف میں تغیر بھی نہ آیا تھا، تو پھر وہ پانی قائمہ جناب کے موافق ظاہر ہونا چاہئے، ورنہ سورسبار تو درکنار، وقوع بول و براز کی نوبت کیوں نہ آئی ہو؟

اور اسی وجہ سے بشرط فہم و انصاف حدیث ثلثین میں جو یہ کلام ہے: سئل رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم عن الماء یكون فی الفلاة من الارض وما ینوبہ من الکدات والسباع مرارۃ

اس امر پر شاہد ہے کہ حضرات صحابہ رض کے نزدیک مابہر قلیل وقوع نجاست سے قبل التغیر

بھی ناپاک ہو جاتا تھا، ورنہ اس استفسار کی کیا ضرورت تھی؟

باقی رہے حضرت عمرؓ، اُن کا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل التغیر پانی وقوع نجاست

سے ناپاک ہو جاتا ہے، ورنہ حضرت عمرؓ اُن کے استفسار کے جواب میں اول تو یہ فرماتے کہ

تمہاری بلا سے سباع یہاں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں، جب تک پانی کے اوصاف میں تغیر

نہیں آیا اس وقت تک پاک سمجھا جائے گا، اور اگر نہیں فرمایا تھا تو حدیث ثلثین ہی سے

استدلال فرمانا تھا، اور کہہ دینا تھا کہ اگرچہ درندے یہاں پانی پیتے ہوں مگر جب ثلثین کی

مقدار یا زیادہ ہے تو پھر کیا حرج ہے؟ تو حضرت عمرؓ نے جب حدیث برکضاء یا حدیث ثلثین سے جواب

نہ دیا، فقط یا صاحب الحوض! لا تخبرنا فرما کر بات کو ٹلا دیا، تو اس سے صاف ظاہر ہے

کہ اس بارے میں کوئی حدیث مفید تحدید، نہ حضرت عمرو بن العاصؓ کو معلوم تھی نہ حضرت عمرؓ کو،

ہاں حضرت عمرؓ کی رائے میں وہ پانی پاک تھا، اور عمرو بن العاصؓ رضہ کو ترڈ رہا تھا، تو حضرت عمرؓ نے جملہ مذکور فرما کر ان کا رفع خلعجان کر دیا، تو اول تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ پانی موافق رائے حضرت عمرؓ پاک تھا، اور ان کی رائے اور تحری میں وہ کثیر ہونا چاہئے، قلتین ہو یا کم و بیش۔

دوسرے فقط خیالات و توہمات سے پانی پر حکم نجاست جاری نہیں کر سکتے، قلیل ہو یا کثیر، اور موقع مذکور میں حضرت عمرو بن العاصؓ رضہ کو اس کی نجاست کا وہم ہوتا تھا کہ شاید وقوع نجاست کی نوبت آگئی ہو۔ اور وہ درودہ اصل مذہب نہیں، چنانچہ مکرر کر اس کی کیفیت عرض کر چکا ہوں، تو اب وہ حوض اگر حسب ارشاد سامی عشر فی عشر سے کم بھی مانا جائے تو کیا حرج ہے؟ حسب اعتبار رائے مبتلی بہ حضرت عمرؓ کی رائے کا بوجہ اولی اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ درودہ حسب ارشاد متاخرین واجب العمل ہوگا تو ہم پر ہوگا، جب خود حضرت امام اس پر کار بند نہیں تو حضرت عمرؓ اس کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں؟

مگر آپ فرمائیے کہ حسب معروضہ سابق آپ کے مشرب کے یہ امر بالکل خلاف ہے، پھر آپ نے کیا سمجھ کر اس کو نقل فرمایا تھا؟ اس سے تو نہ تائید قلتین کی نکلی نہ حدیث بیر بضاعہ کی، بلکہ نکلتا ہے تو اس کا خلاف نکلتا ہے۔

② پر نالے کا واقعہ | اس کے بعد مجتہد صاحب نے دوسرا اثر حضرت عمرؓ کا نقل کیا ہے:

وَمَرَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَوْمًا فَسَقَطَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِّنْ مِّزَابٍ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَّهُ فَقَالَ: يَا صَاحِبَ الْمِزَابِ! مَا لَكَ طَاهِرًا وَنَجِسًا؟ فَقَالَ عُمَرُ: يَا صَاحِبَ الْمِزَابِ! لَا تَخْبِرُنَا، وَمَضَى، ذَكَرَهُ أَحْمَدُ۔

یہ بھی ہمارے خلاف نہیں | لیکن یہ بھی مثل اثر سابق اگر مخالف ہوگا تو مجتہد صاحب کے مخالف ہوگا، ہم کو کچھ مضرت نہیں، کیونکہ اگر نجاست تغیر اوصاف پر موقوف ہو تو ادراک اس کا امر بدیہی تھا، سوال اور منع کی کیا ضرورت تھی؟ اور

لے حضرت عمرؓ ایک دن تشریف لے جا رہے تھے کہ ان پر پر نالہ سے کچھ گرا، آپ کے ساتھ آپ کا کوئی ساتھی تھا، اس نے پوچھا: پر نالے والے! تیرا پانی پاک ہے یا ناپاک؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: پر نالہ والے! ہمیں نہ بتانا، اور تشریف لے گئے، اس اثر کو امام احمد نے ذکر کیا ہے (مگر یہ اثر مجھے نہ مسند احمد میں ملا، نہ کسی اور کتاب میں ملا، خدا جانے صاحب مصباح نے کہاں سے نقل کیا ہے)

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس کے ظاہر ہونے کا ظن غالب ہوگا، اور قرآن وغیرہ سے اس کی طہارت معلوم ہوگی، اس لئے رفعاً للوہم وسترًا للوسواس اس کو منع فرمادیا۔

بالمجملہ یہ دونوں اثر مفید مجتہد صاحب ہرگز نہیں، بشرط انصاف کچھ مُضر ہی ہیں، چونکہ مجتہد صاحب نے آثار کی بحث چھیڑی ہے اس لئے مستدلّات احناف

مناسب ہے کہ بعد انکشاف حقیقت آثار منقولہ مجتہد صاحب بنظر مزید اطمینان و اتمام حجت کچھ آثار اپنے مفید مدعا اور بھی بیان کر دیئے جائیں، سو دیکھئے!

① روایت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں موجود ہے کہ ان کے وضو کے پانی کو جب بتی پینے لگی تو انہوں نے برتن کو چھٹی طرح اس کی طرف جھکا دیا، اس حال کو اُن کی زوجۃُ الْاِیْمَنُ کُبشہ رضی اللہ عنہا نے تعجب اور حیرت سے دیکھا، اس بات پر انہوں نے فرمایا: اِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم قَالَ: اِنَّہَا لَیْسَتْ بِنَجِیْسٍ، اِنَّہَا مِنْ الطَّوَافِیْنِ عَلَیْکُمْ اَوِ الطَّوَافَاتِ، یعنی بتی کا جھوٹا ناپاک نہیں، یہ انہیں میں داخل ہے جن کی کثرت سے آمد و رفت تم پر ہوتی ہے۔

تو اب بشرط تدبیر یہ امر ظاہر ہے کہ کُبشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ماہِ قلیل بوجہ اتصالِ نجاست قبل التَّغْیْرِ بھی ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ ولوغِ ہرے سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں، تو پھر اس کے پانی پینے پر کُبشہ رضی اللہ عنہا کو کیوں انکار ہوا؟ علاوہ ازیں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے بھی یہ جواب نہ فرمایا کہ ولوغِ ہرے سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں تو پھر پانی میں کیا نقصان ہے؟ بلکہ یہ فرمایا کہ بتی کا جھوٹا حسبِ ارشادِ نبوی علیہ السلام ناپاک نہیں۔

۱۔ یہ اثر تو معلوم نہیں کون سی کتاب میں ہے؟ البتہ مسند احمد ص ۲۱۷ ج ۱ میں اس کے خلاف اثر ہے کہ حضرت عمرؓ کے راستہ میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے گھر کا پرنا لہ پڑتا تھا، حضرت عمرؓ نے ایک جمعہ کو کپڑے بدلے۔ حضرت عباس کے گھر میں دو چوڑے ذبح کئے گئے تھے جب حضرت عمرؓ پرنا لہ کے نیچے پہنچے تو ان پر وہ پانی گرا جس میں چوڑوں کا خون ملا ہوا تھا، حضرت عمرؓ نے کسی کو وہ پرنا لہ اکھاڑنے کا حکم دیا، اور گھر واپس گئے اور کپڑے نکال دیئے، اور دوسرے کپڑے بدلے، پھر تشریف لائے اور نماز جمعہ پڑھائی (آگے پھر پرنا لہ دوبارہ لگانے کا ذکر ہے)

علاوہ ازیں مُصَنَّف ابن ابی شیبہ ص ۱۹۷ ج ۱ میں حضرت محمد بن سیرین کا واقعہ ہے کہ وہ تشریف لے جا رہے تھے کہ ان پر پرنا لہ کا پانی گرا، حضرت نے اس کی تحقیق کی، اُن کو بتایا گیا کہ پانی پاک تھا، تو اپنے اس کی کوئی پروا نہ کی ۱۲

۱۳ ترمذی ص ۱ ج ۱، ۱۴ زَوْجَةُ الْاِیْمَنِ: بہو، لڑکے کی بیوی۔

(۲) علاوہ ازیں بخشی جب چارہ زمزم میں گر پڑا تھا اور مر گیا تو حضرت ابن زبیرؓ نے جماعت صحابہؓ کے روبرو اس کا ٹل پانی نکلوایا، اور کسی نے انکار نہ کیا، جس قصہ کو علی بن مدینی بھی اس بارے میں حجتِ قطعی سمجھتے ہیں، کما مؤسابقاً۔

(۳-۶) اس کے سوا حضرت علیؓ و امام شعبیؒ و ابراہیم نخعیؒ و حماد بن ابی سلیمانؒ سے بروایت متعدد ثابت ہے کہ ان حضرات نے کنویں میں چوہے اور بلی اور طیر اور مرغی وغیرہ کے مرجانے پر اس کے پانی نکالنے کا حکم فرمایا، چنانچہ طحاویؒ نے بھی ان روایات کو باسانید نقل کیا ہے، اور ان روایات کو علیؓ قول بعض اگر ضعیف بھی کہا جائے تو کیا حرج ہے؟ روایت ابو قتادہؓ دیگر روایات سابقہ بلکہ حدیث ثلثینؒ، و دونوں اثر منقولہ جناب بھی ان کے مؤید ہیں، چنانچہ یہ سب امور گزر چکے، تو باوجود ان مؤیداتِ قویہ کے ان کا ضعف کچھ ثبوت مدعیان میں مضمر نہیں۔

انصاف کیجئے! اب آپ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں کہ احادیثِ نبویؐ بالعموم و آثارِ صحابہؓ و تابعین سب کے سب آپ کے مخالف، اور بحمدِ اللہ مذہبِ حضرت امام کے کس قدر مُصَدِّق و مطابق ہیں؟ اور ہمارا کام فقط اسی قدر تھا، آگے آپ کو اختیار ہے، مانیں یا نہ مانیں، وَالْأَمْرُ بِئِذَا لَاحِظٌ الْكَرِيمُ۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے ذکرِ ورق سے زیادہ سیاہ کئے ہیں، سو اس میں یا تو الفاظِ شنیعہ ————— مثل عادتِ قدیم ————— کا استعمال، یا مطالبِ گزشتہ کی طرف اشارہ ہے، اس لئے جواب عرض کرنا فضول ہے، کوئی امر مفید اور کام کی بات ہوتی تو مضائقہ نہ تھا۔
الحمد للہ! کہ یہ دفعہ عاشر بھی ختم ہوئی، اور مجتہد صاحب کے جملہ امور کا جواب با تفصیل معروض ہوا، وَهَذَا آخِرُ الْكِتَابِ، وَالْأَمْرُ بِئِذَا لَاحِظٌ الْكَرِيمُ الْوَهَّابِ وَالْبَيْهِ الْمَرْجُومِ وَالْمَلَّابِ، وَآخِرُ دَعْوَانَا إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔



ضمیمہ

غیر مقلدین کا سب سے بڑا المیہ ظاہر پرستی اور خود رانی ہے، عقل و فہم کے نام سے بھی ان کو چڑ ہے، حتیٰ کہ وہ قیاس شرعی کا بھی انکار کرتے ہیں، حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ کے آخر میں ایسے گیارہ سوالات اٹھائے تھے جو تمام مسلمانوں میں مسئلہ ہیں، اور اصحاب ظواہر سے پوچھا تھا کہ آپ لوگ ذرا ان سوالوں سے ظاہر پرستی کا دامن تھامے ہوئے عہدہ برآ ہو کر دکھائیں تو ہم جانیں کہ ظاہر پرستی سے کام چل سکتا ہے، یہ سوالات تسہیل ادلہ کاملہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ حضرت قدس سرہ کا منشا ان سوالات

سے صرف یہ تنبیہ کرنا تھا کہ نصوص کے سرسری مطلب پر اکتفا کرنا، اور غورو خوض کو مطلق حرام خیال کرنا عقل و شمنی کے مترادف ہے، اور مولانا محمد حسین صاحب کے مشتہر کردہ چیلنج میں درج سب مسائل اسی قبیل کے ہیں، فقہاء نے نصوص میں غورو خوض کر کے جو صحیح بات ان کی سمجھ میں آئی ہے وہ طے کی ہے پس ان پر طعن و تشنیع کرنا یا چیلنج دینا فریب خوردہ لوگوں ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ مگر پرستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھئے! کہ وہ

حضرات سوالات کی غرض ہی نہ سمجھ سکے، اول تو بہت حیران و سرگردان ہوئے، اور بالآخر مصباح الاولہ کے آخر میں ان کے جوابات دیئے، اور طرح طرح کی تاویلات کیں، یہی حضرت قدس سرہ کا منشا تھا کہ وہ ظاہر سے ہٹیں، چنانچہ زیر نظر ضمیمہ میں حضرت نے ان کی یہی بات پکڑ لی کہ دیکھئے جناب! ہر جگہ ظاہر پرستی سے کام نہیں چلتا، لہذا ہوش کے ناخن لو، اور عقل کے نعل بنو! اور

تذیل و تنبیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد اتمام رسالہ ناظرانِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ ادلہ کاملہ کے آخر میں سوالات عشرہ مندرجہ اشتہار مولوی محمد حسین کے جوابوں کے بعد بطور در التماس و یادداشت یہ بیان کیا تھا کہ :

”ہم نے یوں سنا ہے اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات کہتا ہے تو آپ اس کو مضامین شرعیہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں، اور اس بہانہ سے جوابے سبک دوش ہو جاتے ہیں، سو اگر آپ کی یہی ظاہر پرستی ہے تو ہم کو ڈر ہے کہ کہیں آپ آیات متشابہات کے معانی ظاہر اپنی خود رانی سے مراد لینے لگیں، اور نصوص قرآنی میں اپنی ظاہر پرستی و خود رانی سے خلاف عقل و نقل تعمرفات بے جا فرمانے لگیں۔“

اور اس کے بعد دشا گیا ارہ مثالیں آیات قرآنی میں سے نقل کر کے کہہ دیا تھا کہ :
”آپ کے انداز ظاہر پرستی سے کیا عجب ہے جو آپ ان نصوص کے معانی ظاہرہ مراد لے کر سارے جہاں کا خلاف کریں، اور عقل و نقل دونوں کو یک لخت جواب دے بیٹھیں سو ایسی ظاہر پرستی و خود رانی سے خدا کے لئے تائب ہو جائیے، اور فہم و انصاف سے کام لیجئے، اور تعصب بے جا سے باز آئیے، افسوس! آپ نے اتنا نہ سمجھا کہ جس بات کے آپ اوروں سے طالب ہیں، بھلا اور لوگ اس بات کے آپ سے طالب کیوں نہ ہوں گے؟ پھر آپ نے پہلے اپنے گھر کی خبر کیوں نہ لی؟ یہ نہ دیکھا کہ ہم اوروں سے حدیث صحیح، نص مرید، متفق علیہ، قطعی الدلالہ کے طالب ہیں، اور ہم سے طالب ہوں گے تو ہم کہاں سے لائیں گے؟ بحکم مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب مشارا الیہا کے لئے احادیث موصوفہ بوصف مذکور پیش کرتے، اس وقت ہم سے اس قسم کی احادیث کی درخواست فرماتے، یہ بے انصافی نہیں تو کیا ہے؟!“

کلماتِ ششم کا جھاڑ باندھ دیا! ہماری اس التماس خیر خواہانہ اور تنبیہ مشفقانہ پر مجتہد مولوی محمد احسن صاحب کو بجائے تنبیہ الٹا وہ غیظ و غضب

آیا کہ خدا کی پناہ! کلماتِ سب و شتم، و طعن و لعن، و تفسیق و تضلیل کے لکھنے میں خوب عرق ریزی کی ہے، اور جس قدر کلماتِ ناشائستہ و غیر مہذب درج کتاب ہونے سے بچ رہے تھے، مجتہد صاحب نے سب کے سب منہ کی راہ اس تحریرِ اخیر میں اُگل دیتے، جَزَاكَ اللهُ! اس پر خوبی یہ کہ مقررِ ظہن رسالہ، مجتہد صاحب کی ظرافتِ مہذبانہ کی تعریف میں رطبُ اللسان ہیں، بلکہ مولوی عبید اللہ صاحب تو اس اپنی ظرافتِ مصطلحہ کے بارے میں جو کہ سراسر سب و شتم متعصبانہ اور لعن و طعن جاہلانہ ہے قولِ شیخؒ

بہ پرویزِ ن معرفتِ بیختہ بشہدِ ظرافتِ درآمیختہ

پڑھتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلک! اگر یہی حال ہے تو تمام رند بازاری اور تبراگیوں کو اعلیٰ درجہ کا اہل معرفت و ظرافت کہنا چاہیے، حق تعالیٰ شانہ جملہ اہل ایمان کو اس معرفت و ظرافت سے محفوظ رکھے کسی نے حق فرمایا ہے: ”ہرچہ گیر و علتے علت شوڈ“

سو مجتہد صاحب نے اول تو یہ کیا ہے کہ شروع التماس میں جو عبارت، اولہ کاملہ میں مرقوم تھی، اپنی لیاقت ظاہر فرمانے کو جا بجا اسی کو مسخ و نسخ، متغیر و متبدل کر کے اور گھٹا بڑھا کر فخر و مہابت کے ساتھ رقم فرمایا ہے، سو اس امر کا جواب تو ہماری طرف سے بس یہی کافی ہے

۱۰ تفسیق، فاسق قرار دینا، تضلیل، گمراہ قرار دینا ۱۱ کمال محنت کی ہے، نہایت جانفشانی کی ہے ۱۲ رطبُ اللسان: تر زبان، بہت تعریف کرنے والے ۱۳ یعنی جوان کی اصطلاح میں ظرافت ہے، اور حقیقت میں سب و شتم ۱۴

۱۵ شیخ سعدی رحمہ اللہ کا اصل شعر اس طرح ہے

بہ پرویزِ ن معرفتِ بیختہ بشہدِ عبادتِ برآمیختہ

ترجمہ و مطلب: ایک دو فروش نے کتنی عمدہ بات کہی تھی کہ اگر تجھے شفا مطلوب ہے تو وہ کڑوی دوا پی جو معرفت کی چھلنی سے چھنی ہوئی ہو اور عبادت کے شہد سے میٹھی کی ہوئی ہے (بوستاں ص ۵۵ باب اول سبب نگہ) ۱۶ پرویزِ ن: آنا چھاتے کی چھلنی، ترجمہ: معرفت کی چھلنی سے چھنا ہوا ۱۷ ظرافت کے شہد کے ساتھ ملا ہوا، ۱۸ کہ جو بھی چیز کوئی علت اپناتی ہے سراپا علت بن جاتی ہے ۱۹

ہرچہ مردم می کند بوزینہ ہم آن کسند کز مرد بیند و مبہم
جو صاحب فہم عبارت ادلہ اور مجتہد صاحب کی تحریر کو ملاحظہ فرمائیں گے، بلا تاویل ان
شاء اللہ عرض احقر کی تصدیق کریں گے، اور جس قدر مجتہد صاحب نے ہماری مخالفت کی وجہ
سے متعصبانہ جملہ مقلدین اور تقلید کے بارے میں لعن و طعن، سب و شتم ظاہر کیا ہے، اس کے
جواب میں ارشاد حضرت سید المرسلین: الْمُسْتَبَاكِنَ مَا قَالَا، فَعَلَى الْبَادِي مَا لَمْ يَعْتَدِ
الْمُظْلُومُ، اور لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا أَرْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ
لَمْ يَكُنْ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ ہماری تائید کے لئے کافی و دانی ہے۔

افسوس! کہ مجتہد آخر الزماں نے اپنی ظرافتِ مصطلحہ کے جوش میں جملہ مقلدین اور خود تقلید
علمائے مجتہدین کی شان میں وہ کلماتِ ناشائستہ صراحتہ اور دلائلِ زریعہ رقم فرمائے ہیں کہ مصداق
اِذَا خَصَمٌ قَبَّحَ كَلِمًا كَلِمًا مَشَاهِدًا كَرَاهِيًا، یہ بھی نہ سمجھے کہ گروہِ اعظم امت، سلف و خلف
میں ہمیشہ دائرۂ تقلید میں داخل رہا ہے، تو اب اس طعن و تشنیع کی نوبت کہاں تلک پہنچتی ہے؟
معلوم ہے دعوے کی حقیقت! رہا یہ امر کہ ہمارے مجتہد صاحب بڑے طمطراق کے ساتھ
اپنے اتباعِ سنت و عمل بالحدیث کے مدعی ہیں، اور جملہ
مقلدین بلکہ ائمہ مجتہدین کو تارکِ حدیث، اور ان کے اقوال کو مخالفِ ارشاداتِ حدیث سمجھتے
ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

”مقلدین کے نزدیک جس قدر روایات فقہ معتبر ہیں، قرآن و حدیث کب معتبر ہو سکتے

ہیں؟ حدیث میں تو موضوع و منکر و مضطرب و مختص و مقید و مؤول و معارض ہونے کے

احتمال موجود ہیں، اور اقوال ائمہ میں یہ خرخشہ بالکل نہیں۔“

سو جاننے والے خوب جانتے ہیں کہ یہ وہی پُرانا رونا ہے جو یہ حضرات عوام کی دھوکا دہی

لے جو کچھ انسان کرتا ہے بند بھی کرتا ہے؟ جو انسان سے پے درپے دیکھتا ہے وہی کرتا ہے۔ (شنوی

ص ۵۹ سب رنگ، دفتراول) ۱۲ لے دوگالی گلوچ کرنے والے جو کچھ کہتے ہیں وہ ابتداء کرنے والے پر پڑتا

ہے جب تک مظلوم حد سے نہ بڑھے (مشکوٰۃ حدیث ۱۲) ۱۳ لے جو بھی شخص کسی پر فسق یا کفر کا طعن کرتا

ہے تو وہ بات اسی پر پلٹ جاتی ہے، اگر اس کا ساتھی ویسا نہیں ہوتا (مشکوٰۃ حدیث ۱۲) ۱۴

لے منافق جب لڑتا ہے تو گالی گلوچ کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۱۲) ۱۵

کو کیا کرتے ہیں، اور جیسے حضرات شیعہ اپنے اظہارِ حقیقت کے لئے محبتِ اہل بیت کی جھوٹی آر لے کر جملہ اہل سنت کو دشمنِ اہل بیت کہتے چلے آئے ہیں، ویسے ہی یہ صاحب بھی عمل بالحدیث کے مدعی بن کر اپنے دام میں لانے کے لئے مقلدینِ ائمہ مجتہدین کو تارکِ حدیث و مخالف کہہ کر عوام کے روبرو اپنا دل خوش کر لیتے ہیں، مگر یہ زبانی اور بے اصل دعوے اگر کسی کو مفید ہونے تو گروہِ اہل کتاب و اہل تشیع کو بھی ضرور مفید ہوتے۔

اے آنکہ لاف می زنی از دل کہ عاشق است طوئی لک از زبان تو بادل مطابق است!

محبتِ اہل بیت اگر اتباعِ اقوال و اعمالِ اہل بیت، اور

عمل بالحدیث کی حقیقت | قدر شناسی و مرتبہ دانیِ اہل بیت کا نام ہے، تو شیعہ کو ان جھوٹے دعوؤں کی سزا ضرور ملے گی، ہاں محبتِ اہل بیت اگر محض تبرِ گوئیِ اصحابِ کرام کو کہتے ہیں تو پھر حضراتِ شیعہ جو کچھ کہیں سو بجا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس عمل بالحدیث اگر مطلبِ فہمی و مقصودِ دانیِ کلامِ نبوی، اور اتباعِ اقوال و افعال و اخلاق و عادات و اطوار و اوضاع و عبادات و معاملاتِ حضرت رسولِ اکرم کو کہتے ہیں تب تو ان صاحبوں کے دعوئے عمل بالحدیث کی لغوئیت اور اربابِ تقلید پر خلافِ حدیثِ درکِ ارشادِ نبوی کی تہمت لگانے کی حقیقت ان شاء اللہ اظہر من الشمس ہو جائے گی، ہاں عمل بالحدیث کی حقیقت اگر فقط یہی امر ہے کہ جملہ مقلدینِ سلف و خلف کو عن و طعن و سب و شتم سے یاد کیا جائے، اور کلامِ کلماتِ ان کی تفسیق و تضلیل کی جائے، اور بوقتِ درس و تدریس حدیث و فقہ و ترجمہ کلامِ اللہ فقہاء و مقلدین کو دشناماتِ مُغلظہ دینا افضلِ الاعمال سمجھا جائے، اور کتبِ فقہ کی بے حرقیِ احسنِ عبادات خیال کی جائے، اگرچہ معانیِ فہمی تو درکنار عربی عبارت کا ترجمہ بھی نہ کر سکتے ہوں، اور مشکوٰۃ شریف کا بھی مظاہرِ حق دیکھ دیکھ کر ایک ایک لفظ کا ترجمہ کراتے ہوں، یا صرف دُخو و معانی و ادب سے بھی بعض بے بہرہ ہوں، یا افعال و اعمال و اخلاق و عادات بھی خلافِ سنت ہوں، اور معاملاتِ خلافِ شریعت سے بھی چاہے احتراز نہ کرتے ہوں، بلکہ نشست و برخاست

۱۔ یعنی حقیقت میں ان کو اہل سنت کے ساتھ دشمنی ہے چنانچہ خالد بن بوت کی محبت کی آڑ لے کر دل کے پھولے پھوڑتے ہیں
۲۔ اے وہ شخص کہ گپ اڑاتا ہے تو کہہ دل سے عاشق ہے تو: تجھے مبارک! اگر تیری زبان دل کے ساتھ موافق ہے ۱۱

۳۔ کیونکہ ان میں اتباع اور قدر دانی نہیں پائی جاتی ۱۲

اور وضع و لباس تلک بھی گو خلاف طریقہ اہل اسلام ہو، اور چاہے مَوَاکلت و مشارکت و محالست و مواسست کفار اور ان کی کمیٹیوں کی مشارکت و ملاقات کو سرمایہ عزت و افتخار سمجھتے ہوں، اور کفار سے اختلاط و اتحاد اور رسم اہل اہل و اشخاص بھی خواہ اس قدر رکھتے ہوں کہ تبرکاتِ حرمین شریفین بھی بلا ضرورت بوجہ اخلاص ان کے پیش کش کئے جائیں، تقویٰ و طہارت و صلاح و دیانت بلکہ صلوٰۃ مع الجماعة کے بھی گو پابند نہ ہوں، تو پھر یہ مدعیانِ عمل بالحدیث بغلیں بجائیں خوشیاں منائیں جو چاہیں سو فرمائیں، ہم ہارے اور یہ جیتے، بقول شخصے: ”آپ جو چاہیں کہیں آپ کی بن آئی ہے“

بڑوں کے منہ آنا کمال حیرت ہے کہ چند مسائلِ جزئیہ کے خلاف کی وجہ سے کہ جن میں ہر ایک جانب کے مؤید، اقوال و افعالِ سلف صالحین بلکہ خود احادیث حضرت سید المرسلین موجود ہوں، اور علمائے معتبرین اہل سنت و جماعت میں کہیں کسی نے اس اختلاف کی وجہ سے کسی کے اوپر بے باکانہ طعن و تشنیع نہ کیا ہو، آج کل کے عامل بالحدیث اس اختلافِ جزئی کی وجہ سے گروہِ عظیم اہل اسلام کو گمراہ فرمائیں، اور فسق و ضلالت کا دھبہ ان پر لگائیں، اور وہ مدعیانِ عمل بالحدیث جو علم و عمل و تقویٰ و دیانت کسی امر میں بھی ان کے ہمسر نہیں ہو سکتے ان کی بددینی و گمراہی کا دعویٰ کریں، کیوں نہ ہو آخر حسب ارشاد جناب رسالت ﷺ لَعَنَ اٰخِرُ هَذِهِ الْاُمَّةِ اَوَّلَهَا مَبْعُودًا وَاٰخِرُهَا ضَالٌّ مِّنْ لَّدُنَّ وَلِيٍّ

چھلنی کیا بولے جس میں شجر چھید! علاوہ ازیں آپ کا یہ اعتراض کہ مقلدین، حدیث میں موضوع و مضطرب و مؤول و مقید و مختص ہونے کے احتمال پیدا کرتے ہیں، معلوم نہیں اس کا منی کیا ہے؟ اہل سنت و جماعت میں وہ کون ہے جو ان امور کا قائل نہیں؟ خود آپ بھی احادیثِ کثیرہ کے منسوخ و متروک و مؤول و غیرہ ہونے کے قائل ہیں، فرق ہے تو اتنا ہے کہ آپ خلاف قاعدہ عقل و نقل ان امور کو احادیث میں جاری کرتے ہیں، اور علماء و فقہاء مطابق حکم عقل و نقل ان کا استعمال فرماتے ہیں، دیکھئے!

۱۔ بن آنا: مراد حاصل ہونا ۱۲ ۱۳ منہ آنا: برا بھلا کہنا، طعن و تشنیع کرنا ۱۴

۱۵ علاماتِ قیامت میں سے ہے کہ اس امت کے پچھلے پہلوں پر لعنت کریں گے (مشکوٰۃ حدیث نمبر ۵۴) ۱۶

حدیث فرماتے ہیں وہ بھی وہاں تلک نہ پہنچ سکے، بلکہ بہت پیچھے رہ گئے، مگر پھر تماشا ہے کہ یا تو حدیث الماء کھوڑ کے رو برو احادیث مذکورہ متعددہ صحیحہ کی تاویلات رکیکہ ضعیفہ فرما کر آپ اس کو بجنہ معمول بہا بنائیں، اور یا اس زیادتی سے کہ جس کے ضعف کو خود بھی تسلیم فرماتے ہو، خلاف مذہب اہل حدیث اس کی تخصیص زور و شور کے ساتھ آپ بیان فرمائیں، چنانچہ یہ مضامین اسی کتاب کے دفعہ عاشریں بالتفصیل مذکور ہو چکے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ دربارہ تاویل و تخصیص و تنقید و تعارض حدیث آپ کا قدم کسی سے پیچھے ہٹا ہوا نہیں ہے، فرق ہے تو یہی ہے کہ بے چارے مقلدین حسب قواعد عقلیہ و نقلیہ ان امور کو جاری کرتے ہیں، اور آپ محض اپنے خیالات و توہمات سے کام لیتے ہیں، اور اسی پابندی عقل و نقل کی وجہ سے ان کو مقلد کہتے ہیں، اور آپ مجتہد العصر کہلاتے ہیں، سو ہم بھی اس وجہ سے آپ کو مجتہد سمجھتے ہیں، اور وہ تعجب و تردد جو کہ آپ کے مجتہد ہونے میں ہم کو لاحق تھا، الحمد للہ کہ اس کا ازالہ بالکلیہ ہو گیا، اور خوب سمجھ میں آ گیا کہ آپ اور آپ کے اُنشال اول اس لقب کے مستحق اور اس منصب کے لائق ہیں، مقلدین بے چارے تو کس شمار میں ہیں؟ آپ تو بعض ان امور کے بھی مقید نہیں جس کے ائمہ مجتہدین پابند ہیں۔

مگر ہاں اس میں البتہ تردد و حیرت ہے کہ آپ مدعی عمل بالحدیث کس وجہ سے ہیں؟ اور زمرہ اہل ظاہر میں کیونکر شمار ہوتے ہیں؟ اس کی وجہ بجز اس کے کہ آپ صاحب فقط زبانی تحسین و توصیف عمل بالحدیث میں رطب اللسان ہیں، اور مجتہدین و فقہاء مقلدین سے آپ کو لعصب و عناد ہے، اور بظاہر کچھ سمجھ میں نہیں آتی، لَعَلَّ اللّٰهُ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا۔

اب اس خوبی و یاقوت پر آپ سب کے ذمہ مخالفت حدیث کا الزام لگاتے ہیں، اور آپ کے جو کچھ خیال میں آتا ہے سو کرتے ہیں، اور وہ پر ادنیٰ وہم سے ترک حدیث کا فتویٰ دیا جاتا ہے، اور اپنے آپ جو اٹا سیدھا سمجھ میں آتا ہے بلا لحاظ نصوص اس پر عمل کیا جاتا ہے، باوجود اس کے آپ مشیع سنت سمجھے جاتے ہیں، اور سب کو مخالف سنت کا لقب دیا جاتا ہے!!

۱۔ اُمثال: مانند ۲۔ شاید اللہ تعالیٰ آئندہ کوئی نئی بات دل میں پیدا فرمادیں (اور آپ کے اہل حدیث ہونے کی حقیقت سمجھ میں آجائے، اب تک تو آئی نہیں) ۱۲

آپ کے نصیب میں تو ہزارواں حصہ بھی نہیں! علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ:

”اول تو چاروں اماموں میں

عیشیں بٹ ہی گئی ہیں، بعدہ کوئی حدیث مخصوص ہے، کوئی مؤول، کوئی متقیہ، کوئی معارض

وغیر ذلک من الاحتمالات الکثیرہ“

آپ کی قلت تدبیر و شدت تعصب پر دال ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ وہ کون ہے جو جملہ احادیث کے ظاہر پر عمل کرتا ہے؟ اہل فقہ ہوں یا اہل ظاہر، تاویل و تخصیص وغیرہ احادیث میں سب جاری کرتے ہیں، حضرت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرات صحابہ کرام سے یہ بالتصریح بکثرت ثابت ہیں، احادیث کو ملاحظہ فرمائیے، غایت سے غایت فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ علمائے راسخین اور ان کے متبعین پابندی قواعد نقلیہ و عقلیہ اس قسم کے تصرفات نصوص میں جاری کرتے ہیں، اور آپ اور آپ کے امثال اپنے اجتہاد طبع زاد کے زور سے خلاف نقل و عقل جو چاہتے ہیں کر گزرتے ہیں، کما مَرَّ آنفًا

اور بوجہ اختلاف مسائل فقہ اگر ائمہ اربعہ میں آپ کے معنی مراد کے موافق احادیث منقسم ہونا لازم آتا ہے، اور اس وجہ سے شوافع، اخاف وغیرہ کے حصہ میں ایک ایک رُبع مجموعہ احادیث کا آتا ہے، تو اس کی تسلیم میں بھی آپ ہی کو زیادہ دقت پیش آئے گی، کیونکہ بزعیم جناب مقلدین ائمہ اربعہ کو ایک ایک رُبع تو میسر ہو گیا، بخلاف محدثین زمانہ حال کے کہ جتنی زبانیں اتنے ہی مذاہب ہو رہے ہیں، سو اس حساب سے تو آپ کو ہزارواں حصہ بھی نصیب نہیں ہو سکتا! جیسا خلاف فروری بن المذاہب الاربعہ موجود ہے، ویسا ہی اختلاف مسائل محدثین زمانہ حال میں محقق ہو رہا ہے، اور ہر ایک مجتہد مستقل نظر آتا ہے، مسئلہ تحدید بار میں دیکھئے! آپ نے ہی جمہور محدثین بلکہ خود رائے رئیس المجتہدین مولوی نذیر حسین صاحب کا خلاف کیا ہے، مسئلہ تقلید میں دیکھئے! خود رئیس المجتہدین کی رائے پہلے کچھ اور تھی بعد میں کچھ اور ہو گئی، معیار اور ثبوت الحق تحقیق کو ملاحظہ فرمائیے، اور آپ تو نہ معیار کے تابع نہ ثبوت الحق تحقیق کے پابند، اگر تابع ہو تو وہی تقلید کی قید لگیں پڑتی ہے۔

اور یہ امر ظاہر ہے کہ بین الائمۃ الاربعہ جو خلاف ہے اس کا معنی فقط یہی ہے کہ حدیث کے معنی سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں ایک دوسرے کے تابع نہیں، بلکہ بالاستقلال جو معنی رائج معلوم ہوتے ہیں ہر ایک اس کا پابند ہے، اور بوجہ غلبہ ظن اسی جانب کو حق سمجھتا

ہے، سو یہی امر بعینہ باہم محدثین زمانہ حال میں موجود ہے، یعنی ہر ایک یوں چاہتا ہے کہ مثل ائمہ مجتہدین بلا اتباع غیر حدیث پر عمل کرے، اور جو مضمون اپنی رائے میں حدیث سے راجح معلوم ہو اس کو معمول بہ ٹھیرا دے، تو جیسا بوجہ اختلاف رائے و فہم وہاں اختلاف مسائل پیش آیا، باوجودیکہ ہر ایک امام کا منشأ اصلی یہی تھا کہ مطابق ارشاد رسول عمل کیا جائے، بعینہ ایسا ہی یہاں بھی اختلاف ضرور پیش آئے گا، گو مقصود امر واحد ہو، اور معنی ظاہر حدیث اگر ایسے واحد معین ہوتے کہ جس میں اختلاف و رائے کی گنجائش ہی نہ ہوتی، تو داؤد ظاہری و ابن تیمیہ و ابن قیم و امام شوکانی و نوآب صدیق الحسن خاں و مولوی تذیر حسین صاحب وغیرہ عاملین علی الظاہر میں ایک مسئلہ بھی مختلف فیہ نہ ہوتا، حالانکہ خود اہل ظاہر میں باہم سینکڑوں مسئلے مختلف فیہ موجود ہیں۔

بالجملہ جب ایک، دوسرے کی رائے اور فہم کا تابع نہ ہوگا، بلکہ اپنی رائے کو فہم مطالب حدیث میں مستقل سمجھے گا، تو وقوع اختلاف ضروری ہے، بناً علیہ محدثین زمانہ حال مثل مولوی محمد احسن صاحب وغیرہ جب اپنی رائے پر دربارہ عمل بالحدیث اعتماد کر کے ترک تقلید اختیار فرمائیں گے، تو ضرور مسائل شرعیہ میں اختلاف مذکور پیش آئے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ مجتہدین خیر القرون اگر اپنی رائے کو مستقل سمجھتے ہیں تو باہم ایک دوسرے کے مقابلہ میں مستقل سمجھتے ہیں، یہ نہیں کہ مثل بعض محدثین زمانہ اخیر اپنے معنی اور فہم کے مقابلہ میں نہ اجماع کی سنیں، نہ اقوال صحابہ مفسرین حدیث کی مانیں، بلکہ غلبہ شوق عمل بالحدیث میں مانتا تو درکنار ابدعات عمری و بدعات عثمانی وغیرہ کی فہرست تیار ہونے لگے، بلکہ احادیث مرفوعہ میں بھی قابل اعتماد صحیحین ہی سمجھی جائیں، اور ترقی کریں تو پھر کسی کی بھی شنوائی نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ کوئی استوار علی العرش کے معنی خلاف سلف کہہ رہا ہے، کوئی منہ کی حرمت میں متائل ہے، کوئی حلیہ نکاح کو چار میں محدود نہیں رکھتا، بلکہ عام اجازت ہے کہ جتنے چاہے نکاح ایک وقت میں کر لو، کوئی جمعہ کی اول اذان کو بدعت کہتا ہے، کوئی بیش تراویح کو مذموم سمجھتا ہے، کوئی لغات سبعہ میں سے فقط لغت قریش کے باقی رکھنے پر طعن کرتا ہے، کوئی پچپن چھپن سالہ پر شیخ فانی کا حکم جاری کرتا ہے، کوئی طلاقات ثلاث فی وقت واحد کے وقوع کو باطل کہتا ہے، حالانکہ ائمہ اربعہ میں ان مسائل میں باہم خلاف نہیں، سو جب اس کو دیکھا جاتا ہے تو پھر تو وہی خلاف مذکور جس کی بنا پر بے چارے مقلد معتبوب تھے اور دوبالا ہوا جاتا ہے۔

جناب مجتہد صاحب! آپ نے احادیث کے منقسم ہونے کے اچھے معنی تراشے جن کی رو سے ایک دو حدیث صحیح تو کیا؟ کوئی ضعیف حدیث بھی اگر آپ کے حصہ میں آجائے تو زہے نصیب! مجھ کو تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ادھر تو آپ کو عمل بالحدیث اور اجتہاد کا شوق، ادھر آپ نے بوجہ اختلاف فروعی احادیث کو بین المجتہدین ایسا منقسم فرمایا کہ آپ کو ایک دو حدیث کے ملنے کی بھی امید نہیں، تو اب ناچار بوجہ شوق اجتہاد و عمل بالحدیث آپ ایجاد احادیث کی طرف متوجہ نہ ہوں گے تو پھر کیا کریں گے؟ فعوذ باللہ من سوء الفہم۔ پھر اس فہم و فراست پر غضب ہے کہ آپ بے باکانہ جملہ مقلدین و سلف صالحین پر زبان درازی فرماتے ہیں!

آدم بر سر مطلب | اب مجتہد صاحب کی طولِ لاطائل و طعن و تشنیع کے جواب کے بعد مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور ڈس گیارہ مثالیں جو ہم نے اولہ کاملہ میں بیان کی تھیں، ان کے جواب میں جو مجتہد صاحب نے بڑی عرق ریزی فرمائی ہے اس کی کیفیت ہدیہ ناظرین کرتا ہوں۔

ہمارا پہلا سوال | سنئے! ہم نے مجتہد صاحب کی نسبت یہ عرض کیا تھا کہ: ”آپ کی ظاہر پرستی اور خود رائی سے ہم کو یہ بھی اندیشہ ہے کہ آپ بہت سی احادیث کو معارضِ قرآن سمجھ کر پایہ اعتبار سے ساقط فرمائیں گے، کیونکہ حدیث گو صحیح ہی کیوں نہ ہو، پڑ کہیں قرآن کو ملتی ہے؟“ ————— حدیثوں اور روایات تواریخ سے بہ نسبت قرآن شریف اگر کفار کا ریب و تردید میں ہونا سمجھ میں آئے، تو خود قرآن میں لَدَیْبَہِیْو فرماتے ہیں، جس سے وقوعِ کفرہ فی سیاق النفی بالکل ریب و تردید کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے، انتہی۔

ان کے جواب کی تمہید | اس کے جواب میں مجتہد بے بدل اول تو وہی پرانا رونا روتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ”ارباب البائس پر بخوبی واضح و واضح ہے کہ کوئی سوال ان گیارہ سوالوں میں سے استحقاق جواب نہیں رکھتا، کیونکہ سوال بمقابلہ سوال ہے، اور نیز کوئی غرض صحیح قابلِ سماعت اہل انصاف ان سوالوں سے معلوم نہیں ہوتی“ اس کے بعد کسی قدر ہوش میں آئے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”شاید ان سوالات

۱۔ بد فہمی سے ہم اللہ کی پناہ دھونڈتے ہیں ۱۲۔ اب میں اہل مطلب بیان کرتا ہوں ۱۳۔ ارباب البائس عقل والے

سے یہ غرض ہو کہ سوالات مذکورہ میں جس طرح تم تاویل کرتے ہو، اسی طرح ہم بھی مسائل عشرہ میں تاویل کرتے ہیں۔

سوالات کا مقصد منشأ اعتراض کو باطل کرنا تھا | اقول: جناب مجتہد صاحب! نیچے

جیسا آپ احسن المتکلمین وہ صاحب تو بقول آپ کے بے شک ان سوالات کو بے محل تصور فرمائیں گے مگر جو صاحب کہ فہم سلیم رکھتے ہیں، اور مثل آپ کے نشہ اجتہاد نے ان کے دماغ میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا، وہ عبارت واضحہ ادلہ کاملہ سے صاف سمجھ لیں گے کہ سوالات مذکورہ سے آپ کے سوالات بلکہ منشأ اعتراضات کو باطل کرنا منظور ہے، اور یہ غرض ہے کہ یہ انداز ظاہر پرستی جو مجتہدین زمانہ حال کو باعث طعن فی شأن الائمۃ والمقلدین ہو رہا ہے، اگر اختیار کیا جائے تو مجتہدین و مقلدین تو کس شمار میں ہیں! خود آیات قرآنی و احادیث نبوی میں اس درجہ تخالف و تعارض آپ کے طور پر پیش آئے گا کہ دین کی توخیر نظر نہیں آتی! سو خدا کے لئے آپ اس ایجاب و بندہ سے باز آئیے، ورنہ وہ امور جو منصوص و مسلم جملہ امت ہیں، ان میں باوجود غایت ظہور آپ کے مشرب کے موافق نصوص و اجماع کا صریح انکار کرنا ہوگا، اور دُش گیارہ مثالیں ادلہ کاملہ میں۔ جو کہ تمام عالم حتیٰ کہ مدعیان اجتہاد کے نزدیک بھی مسلم ہیں، لیکن مسلک ظاہر پرستی الفاظ کے موافق ان میں تعارض نظر آتا تھا۔

نتیجہ کے لئے بیان کی تھیں، سو جس امر پر تنبیہ کرنی منظور تھی اس کو تو ہمارے مجتہد صاحب کیا تسلیم فرماتے؟ خوبی قسمت سے اول تو اس میں حیرانی و سرگردانی پیش آئی ہے کہ ان سوالوں کے ذکر سے غرض کیا ہے؟

مسلم بات ہی سے الزام دیا جاتا ہے | اس کے بعد جو کچھ ہوش کی بات کہی تھی، چنانچہ ابھی گزر چکی ہے، تو اس کے جواب میں

فرماتے ہیں کہ:

دریہ قیاس محض غلط اور مع الفارق ہے، کیونکہ یہ شبہات آپ کے فریقین کے نزدیک مردود اور ہباءً مستثورا کے مصداق ہیں، سوان اعتراضات مسلم الرد عند الفریقین

کو آپ یہاں پر کیوں وارد کرتے ہیں؟ " اتنی

سخت حیرت ہے کہ مجتہد صاحب اس دعویٰ فضل و کمال پر یہ بھی نہیں جانتے کہ کسی کو اسی امر سے الزام دیا جاتا ہے جو امر کہ اس کے نزدیک مسلم ہوتا ہے، سو بروئے فہم مبنائے الزام جس قدر زیادہ مسلم و بدیہی ہوگا، اسی قدر الزام قوی سمجھا جائے گا۔

مثال سے وضاحت | دیکھئے! قول یہود مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ کے جواب میں جناب باری عَزَّاسْمُ ارشاد فرماتا ہے قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ

الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ؟ غور فرمائیے کہ حق تعالیٰ شائد یہود کو ان کے امر مسلم یعنی نزول کتاب علیٰ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے الزام دینے کا ارشاد فرماتا ہے، مگر یہود کو بوجہ فقدانِ یاقوت و استعداد الزام کھانا پڑا، ورنہ یہ جواب لطیف جو تیرہ سو برس کے بعد مسجد میں آیا ہے، خدا نخواستہ اگر ان کو معلوم ہوتا، اور وہ بھی یہی جواب دیتے کہ نزول کتاب علیٰ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام تمہارے نزدیک بھی مسلم ہے تو اب اس پر شبہ کرنا مردود عند الفرقین ہے، پھر اس شبہ کو ہم پر کیوں وارد کرتے ہو؟ تو اِنَّا مُلْزَمٌ مِّنْهُم کو ملْزَم بننا پڑتا، نعوذ باللہ من سوء الفہم۔

ان کا تحقیقی جواب | اس کے بعد مولانا مجتہد صاحب نے طمطراق کے بعد جواب تحقیقی اصلی شبہ کا بیان کیا ہے، اور روایات حدیث و اخبار تواریخ کا جو تعارض لَدَرِیْب

فِیْہ سے مفہوم ہوتا تھا اس کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”لَدَرِیْب فِیْہ کے معنی ہیں کہ کوئی شخص بصیر و بینا بعد حاصل کرنے نظر صحیح کے ریب

و شک نہیں کر سکتا، اور تعلق ریب کے واسطے فی نفسہ وہ قابل نہیں ہو سکتا، اور کسی احمق

مشتعل کا شک و ریب کرنا کسی عاقل کے نزدیک معتبر نہ ہوگا۔“ انتہی۔

جواب الجواب | سو اول تو مجتہد صاحب بروئے انصاف یہ فرمائیں کہ وقوع نکرہ فی

۱۔ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی (الانعام آیہ ۹۱) ۱۲

۲۔ آپ کہتے کہ وہ کتاب کس نے نازل کی ہے جس کو موسیٰ ۴ لائے تھے ۹ ۱۲

۳۔ ملْزَمین: جمع ہے ملْزَم کی، ملْزَم اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں الزام دینے والا، اور دوسرا ملْزَم

اسم مفعول ہے جس کے معنی ہیں الزام لگایا ہوا، مجرم، گنہگار، قصور وار (مگر عام لوگ اس دوسرے لفظ

کو بھی ملْزَم (زا کے زیر کے ساتھ) بولتے ہیں، یہ عوامی غلطی ہے ۱۲ ۱۳ وہ یعنی قرآن کریم ۱۲

سیاق انفی اور لائے نفی جنس جو کہ بالکل ریب و تردّد کی نفی پر صراحتہ دال ہیں، کسی کے دل میں کیوں نہ ہو، اس کے یہ معنی مراد لینے کہ بصیر و صاحب نظر صحیح کو اس میں تردّد نہیں، تاویل تخصیص نہیں تو کیا ہے؟ اب اگر کوئی بواسطہ عقل و نقل کسی نص کی تاویل کرے تو آپ اس پر کس منہ سے زبان درازی کرتے ہیں؟!

دوسرے حدیث عبادۃ لا صلوة الا یفاتیحہ الکتاب میں بعینہ یہی نفی اور استغراق تو موجود تھا جس کے بھروسے پر بڑے شدد و مد کے ساتھ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ:

”یہ حدیث عبادۃ لا متفق علیہ جو بسبب عموم و شمول اپنے کے امام اور مأموم اور منفرد کو، خواہ نماز جہرۃ ہو یا سرّیہ حجتِ یتن اور دلیل ظاہر نہیں تو کیا ہے؟ اور فرق درمیان امام و مأموم کے یا درمیان نماز جہرۃ و سرّیہ کے بلاشبہ اور برہان کے ہم کس طرح قبول کریں کہ حدیث مذکور بغیر فرق امام و مأموم کے با د از بلند و جوب قرار تہ فاتحہ کو ظاہر فرمائی ہے، اور عام ہے سب صلیوں کو خواہ امام ہو خواہ مأموم یا منفرد“ انتہی

پھر کیا وجہ ہے کہ جس دلیل کی وجہ سے آپ زور شور کے ساتھ حدیث لا صلوة میں عموم و شمول جملہ افراد کو ثابت فرماتے ہیں لا یمکن فیہ میں وہ عموم و شمول کیوں جاتا رہا؟ اور جس عموم و استغراق کے اعتماد پر حدیث لا صلوة کو دربارہ شمول مأموم فی حکم وجوب القراۃ نص صریح قطعی الدلالتہ باواز بلند فرمایا جاتا تھا، باوجودیکہ اس موقع میں وہی استغراق علی وجہ الکمال موجود ہے، پھر لا ریب فیہ میں آپ کو ریب کی کیا وجہ ہے؟ مثل سابق یہاں بھی جملہ افراد ریب کی نفی منصوص و قطعی الدلالتہ فرمائیے، خواہ مومنین کے قلوب میں ہو یا معاندین کے، ارباب بصیرت کے دل میں گذرے یا متعصبین جہال کے، اور اگر یہاں نفی ریب بالکلیہ کی صورت میں تعارض روایات وغیرہ کا عذر ہے تو وہاں بھی در صورت وجوب قراۃ علی المأموم نص قرآنی و روایات حدیث کا خلاف موجود ہے، پھر تماشا ہے کہ جس امر کے آپ منکر تھے، اور اس کی وجہ سے دوسروں کو مطعون بنایا جاتا تھا، اب خدا کی قدرت ہے کہ بوضاحت اس کا اقرار ہو رہا ہے فرق اگر ہے تو یہی ہے کہ بے چارے مقلدین نے خبر واحد ظنی الثبوت میں جو تاویل کی تھی، آپ نص قرآنی قطعی الثبوت میں وہی تاویل فرما رہے ہیں۔

غالباً اب تو مجتہد صاحب بھی سمجھ لیں گے کہ ان سوالات کے کرنے سے کیا غرض تھی؟ اور وہ نتیجہ جو مجتہد صاحب کو ان سوالات کی نسبت پیش آ رہا تھا ان شاء اللہ بالکل جاتا رہے گا،

خدا کی قدرت ہے کہ جن امور کے انکار کی بار بار بصراحت نوبت آپہنچی ہے، سوالات موجودہ کے ذیل میں مجتہد صاحب بڑی جڈ و جہد کے ساتھ انہی امور کے جگہ جگہ مدعی ہو رہے ہیں، وَلَٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ۔

باقی بحمد اللہ جیسے لاصلوٰۃ کے ظاہر معنی اور عموم و شمول کو بجنسہ قائم رکھ کر ہمارے مدعا میں اصلاً فرق نہیں آتا کَمَا بَيَّنَّا فِي الدِّفْعِ الرَّابِعِ، ایسا ہی لَادِيكَ فِيْہِ کے ظاہر معنی بلاتاویل حسب فرمودہ علمائے راسخین ہمارے پاس موجود ہیں، مگر ان کے بیان کی یہاں کچھ ضرورت نہیں، ہمارا مقصود تو یہی ہے کہ مجتہدین جہد و جہد کے ساتھ تاویلات بعیدہ بیان فرمائیں، اور ظاہر کو ترک کریں، اور ہم ان کی اس لیاقت کو دیکھ کر ان کو اس امر پر متنبہ کریں، اور یہ شعر پڑھیں۔
آئینہ شیراں را کند رو بہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

خوشہ چینی بھی اور برائی بھی! ان دونوں امر کے بعد یہ عرض ہے کہ تاویل فرمودہ مجتہد صاحب برسر و چشم، مگر یہ تو فرمائیں کہ یہ تاویل آپ کا ایجاد و اجتہاد ہے، یا علمائے مقلدین کی تقلید ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وہی تاویل ہے جو اکثر تفاسیر متداولہ میں مرقوم ہے، پھر تعجب ہے کہ جن مقلدین کے بارے میں آیات مُثَرِّکَہ فی شان المشرکین لکھی جاتی ہیں، اور دربارہ تاویل احادیث ظنیہ ان کو الفاظ شنیعہ کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے، اب آیات قرآنی میں ان حضرات کی وہی تاویلات غایت وثوق کے ساتھ رقم فرمائی جاتی ہیں، اور اس بارے میں انھیں کا اتباع و تقلید کی جاتی ہے،

کس نیا موخت علم تیرا زمن کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کرد

مقتضائے انصاف وغیرہ تو یہ تھا کہ اول تو ان سوالات کے جواب حسب ظاہر بلاتاویل بعید تحریر فرمانے تھے، ورنہ تاویل ہی کرنی تھی تو قوت اجتہاد یہ ہے کچھ کام لینا تھا، یہ وہی قصہ ہے کہ رئیس المجتہدین جن کتابوں سے فتویٰ نقل کرتے ہیں، اور جن کے طفیل سے مفتی بن رہے ہیں، انھیں کو سب و تبرائے یاد فرمائیں۔

۱۔ لیکن اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں (البقرہ آیت ۲۵۳) ۱۲

۲۔ وہ بات جو شیروں کا مزاج لوٹری جیسا کردیتی ہے نہ حاجت ہے، حاجت ہے اور حاجت! ۱۲

۳۔ کسی نے نہیں سیکھا تیرا اندازی کا فن مجھ سے بڑا کہ اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ نہ بنایا ہو ۱۲

ان کا تاویل جواب | اس تاویل کے بعد جس کو مجتہد صاحب جواب تحقیقی فرماتے ہیں، دوسری تاویل اور آیت لَادِیْبَ فِیْہِ میں بیان کرتے ہیں، جواب تحقیقی تو ایک بھی نہیں، اتنا فرق ہے کہ اس تاویل میں معنی نفی لَادِیْبَ فِیْہِ میں تصرف کیا تھا، دوسری تاویل میں لفظوں میں تصرف کیا جاتا ہے (فرماتے ہیں)

قولہ: اور آپ نے لَادِیْبَ فِیْہِ کو هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ سے قطعاً کیوں علیحدہ کر دیا؟ یوں سمجھ لیا ہوتا کہ لَادِیْبَ فِیْہِ لِّلْمُتَّقِیْنَ اور هُدًی کو حال لازمہ ضمیر مجبور سے کر دیا ہوتا اور عامل اس کا ظرف کو جو صفت منفی واقع ہے سمجھ لیتے، غرضیکہ اہل حق آپ کے اس سوال کے بہت جواب دندان شکن دے سکتے ہیں۔

جواب الجواب | اقول: مجتہد صاحب! باوجود دعویٰ عمل علی الظاہر نظم قرآنی میں ایسی تاویلات خلاف اولیٰ و خلاف ظاہر بیان کرنی، اور متقلدین کی تقلید سر دھرتی، اور طریقہ ظاہر پرستی کو چھوڑ کر ان کا طرز پسند فرمانا، آپ جیسے محقق سے بہت بعید ہے، اس صورت میں تو آپ خود ہم رنگ نوؤ ولین ہو گئے، تو اب کس خوبی پر کسی کو مطعون کر سکتے ہو؟ اور نیز یہ وہی تاویلات قبول فرما رہے ہوں پر پہلے انکار و استنکاف کیا جاتا تھا، علاوہ ازیں کیا وجہ ہے کہ معنی ظاہر و متبادر بلا ضرورت ترک کر کے یہ تاویل بعید کی جاتی ہے؟ اس کے سوا یہ امر نقلاً ثابت ہے کہ عند الجمہور لَادِیْبَ فِیْہِ پر وقف کرنا چاہیے، پھر ظاہر کا خلاف کرنا، اور قرارت مقبولہ جمہور کو ترک کرنا، اور بلا ضرورت ایسی تاویلات غیر متبادرہ کو تسلیم کرنا، بالخصوص آپ جیسے مدعی تحقیق سے باعث تعجب ہے! دیکھیے! امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والذی ہوا دسٹر عرقاً فی البلاغۃ
ان یضرب عن هذا المجال صفحاً
وان یقال: ان قولہ الحمد جملۃ
برأسہا، او طائفۃ من حروف
المعجم مستقلة بنفسہا، وذالك
(اور وہ بات جو فن بلاغت میں سب سے زیادہ مضبوط
ہے یہ ہے کہ اس جولان گاہ سے بالکل ہی صرف
نظر کر لی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد
الحمد مستقل جملہ ہے، یا حروف ہجاء کا ایک حصہ ہے
جو مستقل بالذات ہے، (یعنی جملہ نہیں ہے) اور ذلک

الکتابُ جملةٌ ثانيةٌ، ولا ريبَ فيه ثالثةٌ
وهُدَى للمتقين رابعةٌ، الى اخر ما قال
(تفسیر کبیر ص ۲۲)

الکتاب دوسرا جملہ ہے، اور لاریب فیہ تیسرا جملہ
ہے، اور ہُدٰی للمتقین چوتھا جملہ ہے
یہ پوری بحث تفسیر کبیر میں پڑھئے

بیضاوی میں منقول ہے:

والأولى ان يقال: إنها أربعٌ جملي
متناسقةٌ تقرّرُ اللاحقة منها السابقة
ولذلك لم يدخل العاطفَ بينهما، انتهى (تفسیر بیضاوی)

(اور بہتر یہ کہنا ہے کہ وہ چار بالترتیب جملے ہیں،
جن کا پچھلا پہلے کو مدلل کرتا ہے چنانچہ ان جملوں
کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا)

علیٰ ہذا القیاس یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ اوّلٰی عند العقل اور رائج بطریقہ نقل
یہی امر ہے کہ لاریب فیہ پر وقف کیا جائے، پھر کیا وجہ ہے کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے
لئے نظم قرآنی کو خلاف ظاہر و خلاف اولیٰ پر حمل فرما رہے ہیں؟ اس سے ظاہر ہے کہ آپ تو
نصوص قطعیہ میں بھی اُن تاویلات بعیدہ سے نہیں چوکتے کہ جن کو مقلدین بھی مقبول نہیں سمجھتے،
پھر اس خوبی و لیاقت پر تمام عالم کو مطعون بنایا جاتا ہے، اور اپنے آپ کو عامل بالحديث، اور
سب اہل مذاہب کو مؤول حدیث بلکہ تارک حدیث سمجھا جاتا ہے!

اعترض اور پکا! علاوہ ازیں احقر کے نزدیک تو اس تاویل فرمودہ جناب کے تسلیم کرنے
کے بعد بھی وہ تعارض ظاہری مرتفع نہیں ہوا، کیونکہ تاویل مذکورہ کا

خلاصہ تو یہی ہوگا کہ اس کتاب میں متقیوں کو کسی قسم کا ریب نہیں، غرض اس صورت میں لاریب
کو آپ بھی استغراق و عموم پر قائم رکھتے ہیں، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا، فقط یہ تصرّف کیا ہے
کہ اہل تقویٰ کو نفی ریب کے ساتھ متصف و متخصّص مانا ہے، حالانکہ مسلم شریف میں بروایت حضرت
ابن کعبؓ مذکور ہے کہ جب دو شخصوں نے سورت قرآنی کو مختلف طور سے پڑھا، اور نزاع
آپؐ کی خدمت تک پہنچا، اور آپؐ نے سننے کے بعد دونوں کی تصویب فرمائی تو حضرت ابی بن
کعبؓ فرماتے ہیں: فسقط في نفسي من الكذب ولا اذ كنت في الجاهلية (پس میرے
دل میں ایسی تکذیب ڈالی گئی کہ زمانہ جاہلیت میں بھی میرا وہ حال نہ تھا) جس کی شرح میں امام نووی
اشكذ و ما كنت عليه في الجاهلية (یعنی زمانہ جاہلیت میں میرے دل میں جو تکذیب تھی اس سے

بھی زیادہ سخت) فرما رہے ہیں، افسوس کہ جس امر کو مجتہد صاحب معیوب و مذموم فرماتے تھے، اور اس کے مرتکب کو مؤول و تارک حدیث سمجھتے تھے، اب بوجہ احتیاج اس کا خود مرتکب ہونا پڑا، اور تاویلات بعیدہ غیر مقبولہ بھی تسلیم کرنے سے کچھ باک نہ کیا، اور مقلدین کے کلام کو اپنا متمسک بنایا، اور ان کا رُقبہ تقلید اس باب میں لگے میں ڈالا، کہ کسی طرح لَدَرِیْب فِیْہ کے معنی درست ہوں، اور قرآن شریف سے نفی ریب بالکلیۃ محقق ہو جائے، اور روایات و اخبارات کا تعارض آیت کے ساتھ پیش نہ آئے، مگر خوبی قسمت سے مجتہد صاحب کی تدبیر رائیگاں گئی، اور بجائے نفی ریب ”ثبوت تکذیب“ حدیث صحیح کی تصریح سے ثابت ہو گیا، اور ریب و تکذیب میں جو تفاوت ہے مجتہد صاحب خود سمجھ لیں گے۔

تاویل کا حق کس کو ہے؟ | خدا خیر کرے! مجتہد صاحب کو اس موقع میں تاویلات کی طرف بہت رغبت و احتیاج ہے، اس لئے مجھ کو اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کسی جوش میں آکر اپنی تاویل چلانے کے لئے حضرت ابی بن کعبؓ کو جماعت متقین سے خارج نہ فرمانے لگیں۔

مجتہد صاحب! اب احقر بھی آپ کا ہم صغیر ہو کر عرض کرتا ہے کہ واقعی تاویل نصوص کو ممنوع کہنا چاہیے، دیکھئے! ایک ذرا سی بات میں آپ نے کیا کیا فرمایا؟ مگر پھر بھی کام نہ چلا، حالانکہ جو کچھ آپ نے بیان کیا وہ دوسروں سے نقل کیا، البتہ یہ عرض کرتا ہوں کہ آپ جیسوں کو تاویل کرنا ممنوع ہے، ہاں علمائے راسخین و ائمہ مجتہدین دربارہ تطبیق و توضیح و تخصیص و تاویل میں انصوص جو فرمائیں اس پر ہرگز رد و انکار نہ کرنا چاہئے۔

اور اس روایت ابی بن کعبؓ سے آپ کی فقط توجیہ ثانی ہی باطل نہیں ہوئی، بلکہ توجیہ و تاویل سابق بھی رائیگاں نظر آنے لگی، کما هو ظاہر، مگر یہ کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے یہاں بھی حضرت ابی بن کعبؓ کو بصیر و صاحب نظر صحیح نہ کہیں۔

بالجملہ مدعیان عمل بالحدیث نے تاویلات نصوص میں کوئی کمی نہیں کی، جن کو مؤولین کہہ رہے ہیں جا بجا ان کی تقلید کرتے ہیں، اور بعضے مواقع میں ان کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں، چنانچہ بطور نمونہ آیت لَدَرِیْب فِیْہ کے متعلق جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

اس کے بعد جو آٹھ ٹو مثالیں اسی قسم کی اولہ کاملہ میں بیان کی گئی تھیں، ان سب کے جواب میں مجتہد صاحب نے اسی قسم کی تاویلین بیان کی ہیں، اور جو کوئی تاویل کتب مقلدین سے ہم پہنچی ہے اس کو غنیمت سمجھ کر نقل کیا ہے، اور بجا و بندہ سے بھی درگزر نہیں کی، اور جن تاویلات کا انکار تھا ان کو ہی سرودھرا ہے، مثلاً ارشاد اَلْمُؤْمِنُ لَا يَنْجُسُ كِي جَو تَاوِيل كِي هِي اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤمن جنبی ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ جس سے مجالست و مخالطت ممنوع ہو، حالانکہ اَلْمَاءُ طَهُورٌ كِي تخصیص کا دفعہ عاشر میں شد و مد کے ساتھ انکار کیا ہے۔

حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا خلاف عقل و نقل ہے | اور بعضے موقع پر مجبوری یہ کہا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے: اَلْاِسْنَةُ قَاضِيَةٌ عَلَى كِتَابِ اللّٰهِ، وَلَيْسَ كِتَابُ اللّٰهِ بِقَاضٍ عَلَى اَلْاِسْنَةِ، جس کا ترجمہ خود ہی فرماتے ہیں، یعنی حدیث قرآن پر حاکم ہے، اور قرآن حدیث پر حاکم نہیں، اور طرفہ یہ ہے کہ خبر متواتری اس حکومت علی القرآن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ خبر واحد ظنی بھی حاکم علی القرآن ہے۔ سو قطع نظر اس سے کہ یہ قول خلاف عقل و نقل کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا، اس کا کیا جواب کہ حضرت فخر عالم بالتصریح فرماتے ہیں: كَلَامِي لَا يَنْسَخُ كَلَامَ اللّٰهِ، وَكَلَامُ اللّٰهِ يَنْسَخُ كَلَامِي؟ تعجب ہے کہ آپ تو حدیث کو قرآن پر بھی حاکم فرماتے تھے، اور اب اپنے قیاس و رائے غیر مدلل کے روبرو حدیث کو محکوم کر دیا! اور یہ امر آپ کے دعوے اور دیانت سے بہت بعید ہے کہ اپنے جملہ منقولہ کے، یا حدیث مذکور کے، یا دونوں کے خلاف ظاہر تاویل فرمائیں! آئندہ آپ کو اختیار ہے، ہمارا مدعا ہر دو حالت میں حاصل ہے، کما هو ظاہر۔

جواب نہ بن سکا تو قوارہ لعنت کھول دیا | اور تو اور بعض جگہ بحالت مجبوری جب کوئی جواب مجتہد صاحب کے خیال میں نہیں آیا تو بحالت غیظ و غضب جملہ مقلدین سلف و خلف کی شان میں کلمات کفر و ضلالت

۱۔ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (احادیث) کتاب اللہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی ہے، اور کتاب اللہ، سنت رسول اللہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی نہیں ہے ۱۲۔ ۱۔ میرا کلام اللہ تعالیٰ کے کلام کو منسوخ نہیں کرتا، اور اللہ تعالیٰ کا کلام میرے کلام کو منسوخ کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۱۹۵) ۱۔ یعنی حدیث المؤمن لا ینجس ۱۳۔

بالتصریح استعمال کئے ہیں، اور آیات منترکہ فی شان الکفار کا مصداق ان کو بنایا ہے، دیکھئے استفسار ثانی میں ہم نے مجتہد صاحب سے یہ کہا تھا کہ:

”اول تو کلام الہی میں هُدًى لِلْمُتَّقِينَ بلام الاختصاص اس کو مشتقی ہے کہ فاسقوں کو ہدایت ہو، نہ کافروں کو، پھر ارشاد اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ اس کے مؤید، بلکہ نفی ہدایت کافروں میں نفی صریح، حالانکہ اکثر احادیث صحیحہ اور تواریخ معتبرہ ہدایت کفار و فساق پر شاہد، سو اگر آپ کا یہی عمل بالظاہر ہے تو کیا عجب ہے کہ بمقابلہ نصوص قرآنی ان احادیث و اخبار کو بوجہ تعارض غیر مقبول و مردود فرمائیں، بلکہ مثل مذہب ہنود کہ غیروں کے ہنود ہونے کی امید ہی نہیں، قطع امید ہدایت کی ہدایت کا حکم لگائیں، اتہی

سو اس استفسار اور تعارض ظاہری کے جواب میں مجتہد آخر الزمان کو جواب تو کچھ نہیں سوچا، محض تبرأ و لعن و طعن و تضلیل و تکفیر سے وہ کام لیا کہ فوارہ بغت کہتے تو بجا ہے، حتیٰ کہ ① اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ② اور خَتَمَ اللّٰهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ، وَعَلَىٰ ابْصَارِهِمْ غِشَاوَةً ③ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ④ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوْهُ وَفِيْ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا ⑤ وَاللّٰهُ اَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا ⑥ وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلْحْسَارًا ⑦ وَفِيْ قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا جملہ آیات کا مخاطب و مصداق تمام مقلدین ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے۔

۱۔ تمام آیتوں کا ترجمہ نمبر وار درج ذیل ہے:

- ① بے شک اللہ تعالیٰ کافروں کو راہ یاب نہیں کرتے (المائدہ آیت ۶) ② اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور سماعت پر مہر کر دی، اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے (البقرہ آیت ۷) ③ ہم آپ کے اور ان لوگوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے (بنی اسرائیل آیت ۴۸) ④ اور ہم ان کے دلوں پر حجاب ڈالتے ہیں اس سے کہ وہ سمجھیں، اور ان کے کانوں میں ڈاٹ دیتے ہیں (بنی اسرائیل آیت ۴۹) ⑤ اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹا پھیر دیا ان کے کرتوتوں کے سبب (النساء آیت ۸۱) ⑥ اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفا اور رحمت ہیں اور ظالموں کا اس سے اور اٹا نقصان بڑھتا ہے۔ (بنی اسرائیل آیت ۸۲) ⑦ اور ان کے دلوں میں روگ، سو اور بھی بڑھا دیا اللہ تعالیٰ نے ان کا روگ (البقرہ آیت ۱۷۴)

اہل اللہ کے عناد میں عقل ماری گئی | ہر چند ہم تو مجتہد صاحب کے جواب نہ دینے، اور سب

ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب خود اس قدر فہم و استعداد سے موعظا ہیں، اصل سے کچھ فہم ہوگا بھی تو اہل اللہ و جمہور مسلمین کی عناد و لہذا کی شامت سے وہ بھی جاتا رہا، اور وہ کتب مقلدین جو کہ منہج علم مجتہد صاحب ہیں ان میں تعارض مذکور کی تطبیق نظر نہیں پڑی، جو مثل استفسار اول مقلدین کی بدولت رفع تعارض کی تقریر بیان کرتے، گو وہ رفع تعارض بھی مثل جواب استفسار اول عین ہمارا مدعا ہوتا، تو اب اس حالت معذوری و مجبوری میں بھی مجتہد صاحب اپنی جبلت و عادت کے موافق، جمہور مسلمین کی تضلیل و تکفیر ————— کہ جس کو علامہ زمن مولوی عبید اللہ صاحب کلمات معرفت آمیز، و طرافت خیز فرماتے ہیں ————— بیان نہ کرتے تو کیا کرتے؟ لیکن ناظران بالانصاف ان مدعیان حدیث کی کم فہمی و بے باکی، تعصب و عناد کو ملاحظہ فرمائیں کہ کس درجہ پہنچی ہوئی ہے؟ اور یہی طرافت مضطلمہ اسی کتاب میں مواقع کثیرہ میں موجود ہے، افسوس کہ جواب سوال تو کسی قسم کا نہ دیں، اور تکفیر مجرّد سے صفحے کے صفحے سیاہ کرنے کو تیار ہو جائیں۔

پھر طرفہ یہ ہے کہ ہم پر بار بار مجتہد صاحب کم فہمی سے یہ الزام لگائیں کہ سوال پر سوال کرنا داب مناظرہ کے خلاف ہے، یہ قاعدہ لطیف کسی کو نہ سوجھاتا تھا کہ سائل کے ہر سوال پر گو کیسا ہی باطل ہو اعتراض کرنا خلاف مناظرہ ہے، لیکن سوال کے جواب میں تکفیر و تضییق سے کام لینا عین مقتضائے عقل و موافق داب مناظرہ ہے، تعارض مذکور کو تو مجتہد صاحب کیا رفع کرتے؟ انھوں نے تو یہ غضب کیا کہ درپردہ تعارض کو مع شئی زائد مان لیا، کیونکہ بظاہر تعارض تو فقط ہدایت کفار میں تھا، مجتہد صاحب نے اس کے جواب کے موقع میں ہدایت مقلدین سے بھی صاف مایوسی کا اعلان کر دیا، واللہ درالافتاح

در دہر جو تو یکے، و آں ہم عالم پس در ہمہ دہر گو کہ جاہل کہ بود؟
 ہمارا حوصلہ دیکھئے | اب ہمارے حوصلہ اور انصاف کو دیکھئے کہ آپ کی ان تشددات و تعصب و جہالت پر بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے کہ مجتہد صاحب

۱۔ موعظا: خالی، تہی دست ۱۲ ۱۳۔ لہذا: سخت جھگڑا کرنا ۱۴

۱۵۔ زمانہ بھر میں آپ جیسا بس ایک ہی آدمی، اور وہ بھی ملزم: پس بتاؤ تمام زمانہ میں جاہل کون ہوگا؟

ان شار اللہ مسلم ہیں، گو بد فہم و متعصب و کج طبع ہیں، اور ہر چند عباد صالحین و علماء دین کی شان میں گستاخ اور مقلدہ طریقہ رفاض ہیں، اور اگرچہ تکفیر مؤمنین میں معتزلہ و خوارج کے شاگرد ہیں، اور یہ امور کو یقیناً سخت خوفناک ہیں، اور سبب خذلان و ہلاک ہیں، مگر ہم اب تلک بھی مجتہد صاحب کی ہدایت سے بحمد اللہ مایوس نہیں، گو مجتہد صاحب جہور مسلمین و عباد صالحین کی ہدایت سے بھی امید قطع کر بیٹھے ہیں، مجتہد صاحب تو ان شار اللہ مسلم ہیں، ہم تو کفار و اشقیاء کی شان میں یہ کہتے ہیں، ۷

باز آ باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ
گر کافر و رند و بت پرستی باز آ
ایں درگہ ما، درگہ نومیدی نیست
صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

اور مجتہد صاحب گو بوجہ کج طبعی و بے باکی گروہ اعظم صلحاء کی ہدایت سے امید قطع کر رہے ہیں، اور سب کو کھلم کھلا آیات مذکورہ منثرلہ فی شان الکفار کا مصداق و مخاطب قرار دے رہے ہیں، مگر ہم کو دیکھئے! کہ ہم اس پر بھی ان کے حق میں بوجہ شرکت اسلامی یہی دعا کرتے ہیں، اَللّٰهُمَّ اهْدِیْہُمْ فَاِنَّہُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ، اور یہی دعا کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ شانہ _____ جس کی رحمت و ہدایت کو کوئی مانع نہیں ہو سکتا _____ ان کو طریق مستوی و مستقیم کی طرف ہدایت فرما دے اور ان کی ان گستاخیوں اور بے باکیوں کی وجہ سے اور تکفیر و توبہ صلحاء کے سبب ① سب ابے الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ وَقِتَالُہُ کُفْرٌ ② وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ کَقْتْلِہٖ ③ وَلَا یَكُوْنُ الْمُؤْمِنُ لِقَا ④ وَمَنْ عَادَى لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ اَدْبَتْہُ بِالْحَرْبِ ⑤ وَاِذَا کَفَرَ الرَّجُلُ اَخَاہُ فَقَدْ

۱۔ رفاض جمع ہے رافض کی بمعنی رافضی ۱۲

۲۔ توبہ کر، توبہ کر، تو جیسا بھی ہے توبہ کر ۳۔ اگر کافر، شرابی اور بت پرست ہے تو بھی توبہ کر،

ہماری یہ بارگاہ ناامیدی کی بارگاہ نہیں ہے ۴۔ سو بار اگر توبہ توڑ چکا ہے تو بھی توبہ کر ۱۲

۵۔ اے اللہ ان کو ہدایت دے کہ وہ جانتے نہیں ہیں ۱۲

۶۔ مسلمان کو گالی دینا بدکاری ہے، اور اس سے قتال کرنا کفر ہے (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۱۲)

۷۔ مؤمن پر لعنت بیجنا اس کو قتل کرنے کی طرح ہے (مسند احمد ج ۲، بخاری شریف ج ۲ ص ۱۳)

۸۔ مؤمن بہت زیادہ لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۲۸) ۱۲

۹۔ جو شخص میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے میں اس کو جنگ کا الٹی میٹم دیتا ہوں (بخاری منہج ص ۱۹ ص ۱۲)

بَاءَ بِهِ أَحَدَهُمَا إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَالْأَرْجَعَتْ عَلَيْهِ وَغَيْرِهِ كَمَا قَالَ، وَأَلَّا يَجَاوِزَ حَنَاجِرَهُمْ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَدْعُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ، وَأَرْبَعِينَ كُنِيَ أَحَدُ الْأَسْنَانِ سُمِّيَهُ الْأَحْلَامُ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، وَأَرْفَرَانِ فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا، وَأَرْفَرَانِ كَانِ ابْنُ عُمَرَ يَرَاهُمْ فَتَرَاهُ خَلْقَ اللَّهِ وَقَالَ: إِنَّهُمْ أَنْطَلَقُوا إِلَى آيَاتِ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ فَجَعَلُواهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كَأَنَّ كَوْنَهُمْ وَمَصْدَقٌ نَبَايَ، وَأَرْفَرَانِ ارشادات میں سے خدا خواستہ کسی امر کے اندر مبتلا ہو گئے ہوں تو توبہ و ہدایت نصیب فرما دے رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھڑا اور غضب تو یہ ہے کہ مجتہدین من نشہ تعصب سے سرشار، فہم و انصاف سے بیزار، جب جوش میں آتے

۱۔ جب کوئی شخص اپنے (مسلمان) بھائی کو کافر قرار دیتا ہے تو یقیناً لوٹتا ہے اس کفر کے ساتھ ان میں سے ایک اگر وہ بھائی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا اس نے کہا (تو وہ لوٹتا ہے) ورنہ اسی کہنے والے پر کفر لوٹ آتا ہے (مسلم شریف ج ۲ ص ۱۲) ۲۔ پڑھیں گے وہ (خوارج) قرآن کو، نہیں بڑھے گا وہ ان کے زخروں سے، قتل کریں گے وہ مسلمانوں کو، اور چھوڑ دیں گے وہ بت پرستوں کو (بخاری ص ۱۷۱ کتاب الانبیاء طبع رشیدیہ، و ص ۱۷۱ کتاب التوحید) ۳۔ نکلیں گے آخر زمانہ میں ایسے لوگ جو (نوع، کم عقل ہوں گے، کہتے ہوں گے وہ لوگوں کی باتوں میں سے بہترین بات (شَلَا إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) پڑھیں گے وہ قرآن، نہیں بڑھے گا وہ ان کی ہنسلیوں سے، نکل جائیں گے وہ اسلام سے جیسے نکل جاتا ہے تیر شکار سے پار ہو کر، الی آخرہ (ترمذی ص ۱۲، ابن ماجہ ص ۵۹ ج ۱ مصری، مقدمہ باب ۱۲) ۴۔ یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ کوئی عالم باقی نہیں چھوڑیں گے، تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے، اور ان سے مسائل پوچھے جائیں گے، تو وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں گے، سو خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے (متفق علیہ، مشکوٰۃ شریف حدیث ۲۳۱۲)

۵۔ حضرت ابن عمرؓ خوارج کو بدترین مخلوق سمجھتے تھے اور فرمایا کہ انہوں نے چند ایسی آیات کو جو کفار کے حق میں نازل ہوئی تھیں، مسلمانوں کو ان کا مصداق بنا دیا (بخاری شریف ص ۱۷۱ ج ۸، کتاب الترمذین) ۶۔ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے رب! آپ بڑے شفیق و رحیم ہیں (الحشر آیت ۱۱)

ہیں، تو بلا تخصیص واستثنا جملہ مقلدین کو اپنی تبراً گوئی کا مخاطب بنا لیتے ہیں، اور ان کی بجا کی و بد فہمی کی وجہ سے اگر ہم کو بہ مجبوری کچھ کہنا پڑتا ہے تو ان کی طرح ہم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا تنخواستہ جملہ اہل ظاہر متقدمین و متاخرین کو برائی سے یاد کیا جائے کسی نے سچ کہا ہے یہ

مرد جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر

جو مضمون کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن شعرا کے باب میں ارشاد فرمایا ہے جو کہ ایک شخص سے ناخوش ہو کر تمام قبیلہ کی مذمت و جھو کر گزریں، اس کے یاد دلانے والے ایسے ہی حضرات ہیں، اَعْظَمُ النَّاسِ فُرْيَةً لِّرَجُلٍ هَاجِيَ رَجُلًا فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرَاهَا۔

دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت | منجملہ سوالات عشر سوال اول و ثانی کی کیفیت مفصل بیان کی گئی، تاکہ ناظرین کو مجتہد صاحب

کا حال اور انداز تحریر جواب واضح ہو جائے، باقی جوابات کی کیفیت اجمالی جو عرض کر چکا ہوں اس پر قناعت کرتا ہوں، ان میں کوئی نئی بات نہیں ہے، ساری تحریر میں مجتہد صاحب نے جہاں کوئی جواب و تاویل ذکر کی ہے، بحمد اللہ مقلدین کی خوشہ چینی و اتباع سے کام لیا ہے، اور جہاں حسبِ عادت قدیم لعن و طعن پر کمر باندھی ہے اس جگہ تبراً گوئیوں کے ہم رنگ بن گئے ہیں، اور ہدایہ و قاضی خاں و شرح وقایہ وغیرہ بلکہ خود حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں کلمات طعن سے درگزر نہیں کی، سو ایسے مُزخرقات کے جواب کی بار بار کیا ضرورت ہے!

گنبد کی صدا | علاوہ ازیں مجتہد صاحب نے اس طعن و تکفیر کے بعد چند اشعار حضرت مولانا زومر کے نقل کئے ہیں، ایک شعر ان میں یہ بھی ہے

مہ فشاند نور، سگ غوغو کند ہر کسے بر خلقت خود می تند

۱۔ جاہل آدمی بات کہنے میں بے باک ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ آگاہ نہیں ہوتا اونچ نیچ سے ۱۲
۲۔ یعنی اس کی یاد تازہ کرنے والے ۱۲۔ لوگوں میں سب سے بڑا تہمت تراشنے والا وہ شخص ہے جس نے کسی آدمی کی جھو (برائی) کی، تو سارے ہی قبیلہ کی جھو کر دی (ابن ماجہ ص ۱۲ ج ۲)

کتاب الادب باب ۲۲ (۱۲)

۳۔ چاند، چاندنی بکھیرتا ہے، گتا غوغو کرتا ہے۔ ہر ایک اپنے وجود پر تننا ہے!

انصاف سے مجتہد صاحب نے مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ یہ شعر ایسا نقل کر دیا ہے کہ کسی جواب کی ضرورت ہی نہیں، وَلَنَعْمَ مَا قَال عارف الجام: ۷۰
 قاصرے گر کنڈایں طائفہ راطعن تصور حاش للہ کہ بر آرم بر زبان ایں گلہ را
 ہمہ شیران جہاں بستہ ایں سلسلہ اند روبہ از حیلہ چسماں بگسلدا ایں سلسلہ را
 نظر بریں وجوہ، جوابات باقیہ کی تفصیل کو ترک کرنا مناسب سمجھتا ہوں، اور بنام خدا
 اس تحریر کو ختم کرتا ہوں۔ وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ
 وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَإِمَامِ الْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَآصْحَابِهِ
 أَجْمَعِينَ وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. تَمَّتْ



۱۔ جہاں سے سان گمان بھی ان کو نہیں ہے ۱۲
 ۲۔ (۱) اگر کوئی ناہنجار اللہ والوں پر غلطی کا اعتراض کرے: تو پناہ بخدا! جو میں یہ بات زبان پر لاؤں
 (۲) دنیا کے تمام شیرا سی زنجیر میں جکڑے ہوئے ہیں: ایک لومڑی مکاری سے یوں اس زنجیر کو توڑتی ہے ۱۲
 ۳۔ اور ہماری آخری بات یہ ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں، جو جہانوں کے پالنہار ہیں، اور
 بے پایاں رحمتیں اور سلامتی ہو ہمارے سردار اور آقا پر جو تمام نبیوں کے سلسلہ کی آخری کڑی ہیں، اور
 جو تمام رسولوں کے پیشوا ہیں، اور ان کے خاندان پر اور سب ساتھیوں پر، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں پر
 کتاب پوری ہوئی۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ!

۵۔ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ مطابق ۸ جولائی ۱۹۹۱ء بروز جمعرات ۱۲